Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Erstes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1801.

Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,
Prof. in Kiel.

Erstes Heft.

Hamburg,
bey Friedrich Perthes.
1801.

Ph.u. 414/1.2

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

226

B

Vorrede.

Auch die Revolution in der teutschen Philosophie ist anders ausgefallen, als ihre Urheber und Freunde hofften, und ihre Gegner fürchteten; anders, als worauf es die gegen einander kämpfenden Partheyen, sowohl der Kritiker und der Antikritiker, als auch der reinen und der unreinen Transcendentalphilosophen, anlegten; anders, als ich im Anfange derselben (in den Briefen über die kantische Philosophie) ankündigte; anders, als ich in der Mitte derselben, durch meine Theorie des Vorstellungsvermögens, ihren Fortgang

zu befördern versuchte, und anders, als ich gegen das Ende derselben ihr Ziel durch die Wissenschaftslehre erreicht glaubte, und dieses in der kleinen Schrift über die Paradoxieen der neuesten Philosophie, und in den Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott, behauptete.

Sie ist anders ausgefallen, als ich es mir, und jeder Andere, sich vorstellen konnte, so lange ihre eigentliche Veranlassung in dem inneren Zustande der Philosophie noch immer vorhanden war; so lange dieselbe allgemein auf einem ganz anderen Felde, als worauf sie sich wirklich befand, aufgesucht, und eben darum auch von allen Partheyen verkannt wurde. Nicht früher, und nicht später, als im vorletzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts ist jene Veranlassung wirklich entdeckt, und, was bey ihr dasselbe heißt, in der Sache selbst aufgehoben worden. Mit Ihr hat die transcendentale Revolution selber aufgehört, ungeachtet die schlimmen Folgen davon noch eine geraume Zeit, und die Guten ewig fortdauern werden. Sie hat geendet, aber freylich ganz anders, als ich die ganze Zeit hindurch vorhersehen konn-

te, da ich, von ihrem Entstehen her, jede ihrer bedeutenderen Wendungen, nicht als ruhiger Zuschauer beobachtete, sondern als theilnehmender Begleiter selbst mitmachte — ganz anders, als ich nun wissen könnte, wenn ich sie nur als bloßer Zuschauer aus der Ferne kennen gelernt hätte.

Wäre ich bey irgend einer ihrer Wendungen, — dieselbe heiße der buchstäbliche Kantische Kriticismus, die Elementarphilosophie, oder die Wissenschaftslehre, — stehen geblieben: so würde ich noch immer, wie mir in den letzten funfzehn Jahren nicht weniger als dreymal begegnet ist, den Anfangspunkt einer neuen, krummen Wendung für den Anfangspunkt der gerade fortschreitenden Richtung, für den Eingang in den sicheren Pfad der Philosophie als Wissenschaft, ansehen; und das wahre, eigentliche Ende der ganzen Revolution würde auch für mich so wenig herbeygekommen seyn, als es für so manchen meiner ehemaligen Vorgänger, Gefährten und Nachfolger je herbeykommen dürfte.

Ob ich mich aber nicht auch das Vierte-

mal täusche? Ob nicht gleichwohl auch dieses wahre und eigentliche Ende, das ich in den gegenwärtigen Beyträgen ankündige und beschreibe, und zu welchem ich dem neuen Jahrhunderte Glück wünsche — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung seyn dürfte?

So viel wird mir jeder, in der Geschichte der neueren und neuesten Philosophie auch nur obenhin bewanderte, Leser einräumen: daß die ganze transcendentale Umwälzung durch sich selber auf die Kreislinie beschränkt sey, welche der fortschreitende Idealismus um die, als den einzig möglichen Mittelpunkt aller Wahrheit angenommene, Subjektivität herum beschreibt, — und daß durch die Fichtisch-schellingsche Sublimation des Kantischen transcendentalen Idealismus jener Mittelpunkt entscheidend festgesetzt, und jene Kreislinie völlig vollendet sey. Ist bey einem solchen Leser nicht etwa der transcendentale Sinn zu einer zweyten Natur geworden, so hoffe ich ihn durch diese Beyträge zu überzeugen: daß und inwieferne die eigentliche Veranlassung der ganzen Subjek-

tivitätslehre nicht in dem, bisher in seiner Veränderlichkeit anerkannten, Zustande der streitigen Metaphysik, — sondern in dem, bis jetzt in seinem Wesen für unverbesserlich gehaltenen, Zustande der unbestrittenen Logik — zu suchen und zu finden sey. Müßte die Logik bleiben, was sie durch Aristoteles geworden, was sie durch alle bisherigen Compendienschreiber geblieben, und wofür sie insbesondere durch die Transcendentalphilosophen erklärt worden ist: so wäre der Sieg der Transcendentalphilosophie freylich entschieden. Die pathetischen Deklamationen und die spottenden Satyren unserer, von ihr noch unangesteckten, schönen Geister würden gegen sie nicht weniger vergeblich seyn, als es die schulgerechten Widerlegungen unsrer Philosophen des ältern Styles gewesen sind, und immer seyn werden. Die Fortschritte der teutschen Philosophie würden, auch im neunzehnten Jahrhunderte, theils in dem ewigen Sich herumdrehen um den besagten Mittelpunkt der Ichheit, theils in dem allmählichen Anschwellen des dadurch entstandenen Wirbels bestehen, der nach und nach alle menschlichen Begriffe verschlingen müßte.

Der Genius der Menschheit hat es anders gewollt. Die Logik, „welche seit dem Aristoteles keinen wesentlichen Schritt vorwärts gethan hat, aber auch keinen hat zurück thun dürfen," hat endlich doch einen sehr wesentlichen Schritt rückwärts thun müssen, wenn die Philosophie, mit ihr und durch sie, oder vielmehr sie selbst als wahre, wissenschaftliche Philosophie, den Pfad des geraden Fortschreitens finden sollte. Sie hat jenen Rückschritt wirklich gethan. Es ist ein wesentlicher Grundfehler der bisherigen Logik entdeckt worden, der auf keinem von ihr selbst verschiedenen Felde der Philosophie gefunden werden konnte, weil er nur in ihr selber enthalten ist; Ein Grundfehler, den weder die bisherigen Skeptiker, noch die Dogmatiker, und unter diesen die Idealisten überhaupt so wenig als die Materialisten geahnet haben (indem sie alle von Ihm selbst, als von einer Grundwahrheit ausgegangen sind), und den die Transcendentalphilosophen am wenigsten ahnen können, weil er gerade in demjenigen besteht, was Ihnen das Ausgemachteste unter allen Ausgemachten ist — nämlich im Denken selber, wie es in jeder bisherigen Logik vorgestellt wurde, und wie es insbeson-

dere der Transcendentalphilosoph vorstellen muß, um das, was er Transcendentalphilosophie nennt, von dem, was ihm Logik heißt, auch nur unterscheiden zu können. Indem Bardili in seinem Grundrisse der ersten Logik die logische Gültigkeit und den logischen Sinn der bisher sogenannten reinen Denkgesetze, zugleich mit der angeblichen Reinheit derselben, in Anspruch nimmt, haben die Transcendentalphilosophen gegen ihn nichts geringeres zu vertheidigen, als was ihnen noch keiner ihrer Gegner angestritten hat, die nicht blos erträumte, sondern eigentlich denkbare Möglichkeit eines Unterschiedes zwischen reiner Logik und Metaphysik überhaupt, die Probehältigkeit der bisherigen Unterscheidung zwischen dem Logischen und dem metaphysischen Charakter der Erkenntniß, und die bisher vorausgesetzte Verschiedenheit zwischen Formaler und materialer Wahrheit.

Durch die Aufhebung des Mißverständnisses, welches diesen Unterscheidungen zum Grunde liegt, ist ein neuer Standpunkt ausfündig gemacht, aus welchem und für welchen die logische, metaphysische und mathematische Gewißheit

— in Eine und Ebendieselbe reelle Gewißheit, und die subjektive und objektive Wahrheit — in Eine und Ebendieselbe reelle Wahrheit sich auflöset. Dieser Standpunkt liegt gänzlich außer der Sphäre alles Dogmatismus, und Skepticismus, Idealismus und Materialismus. Er kann als der dritte Punkt auf der geraden Linie des Pfades angesehen werden, den einst Platon der Philosophie als Wissenschaft vorgezeichnet, und Leibnitz nach ihm am bestimmtesten weiter verfolgt hat; der aber nicht nur von dem Empiriker Locke und dem Skeptiker Hume, sondern auch von dem dogmatischen Rationalisten Wolf, und der sogenannten Leibnitzisch-Wolfischen Schule, verfehlt worden ist.

Durch die dogmatische Mißdeutung des Buchstabens der Leibnitzischen Philosophie in der erwähnten Schule, und durch den Einfluß des Lockischen Empirismus und Humischen Skepticismus erfolgte jener gänzliche Stillstand des wissenschaftlichen Philosophirens in Teutschland, der sich unter dem Namen, und Charakter, der eklektischen und populären Philosophie verbarg. Der Uebergang von diesem Stillstande in

das Geleise des geraden Fortschreitens konnte nur durch jenen Ummweg geschehen, den die Spekulation in den beyden letzten Jahrzehenden zurückgelegt hat, und den der Kriticismus schon darum einschlagen mußte, weil er von dem Kantischen Versuche: die Wolfische, Lockische und Humische Ansicht der Realität der Erkenntniß zu vereinigen — ausgegangen war.

Die nähere Erörterung dieser Behauptungen gehört diesen Beyträgen an, welche den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, theils in seiner Vorgeschichte durch Descartes, Spinoza, Leibnitz, Locke, Hume und die Wolfische Schule — theils in seiner eigenthümlichen Geschichte während der Aufstellung, Ausbreitung, Bekämpfung, Ausbildung und Vollendung des transcendentalen Idealismus — theils endlich in seinem bereits eingeleiteten Uebergange zum rationalen Realismus beschreiben werden. Da ich jenen Uebergang nur zu zeigen, keineswegs aber durchzusetzen habe, so hoffe ich dabey aller Fehde überhoben zu seyn. Ich halte zwar den transcendentalen Idealismus nicht mehr für die Philosophie als Wissenschaft. Aber

ich erkenne ihn noch immer für ein Lehrgebäude, das ungleich konsequenter und philosophischer ist, als der dogmatische Rationalismus Wolfs, der dogmatische Empirismus Lockes und der empirische Skepticismus Humes. Ich weiß, daß Er durch die Principien dieser Lehrgebäude durchaus nicht widerlegt werden kann, und daß Er die Bedingung (conditio sine qua non) gewesen ist, ohne welche weder Bardili seinen rationalen Realismus gefunden, noch ich selbst das Bedürfniß und die wahre Beschaffenheit dieser Entdeckung eingesehen haben würde. Ich werde sonach den transcendentalen Idealismus nicht so viel zu widerlegen, als zu erörtern haben. Erörterungen dieses Systemes aus einem anderen Standpunkte, als dem Meinigen, sind mir von meinem Freunde Jacobi versprochen, und werden schon im zweyten Hefte vorkommen. Zu den Erörterungen des Bardilischen Systemes wird Bardili selbst beytragen. Kiel im November 1800.

Vergebens habe ich gehofft, mich in diesen Beyträgen des längst von mir aufgegebenen und entwöhnten eigentlichen Polemisirens gänzlich enthalten zu können. Noch im November wurde mir von der Redaktion der Erlang. Litt. Zeitung mit der reitenden Post, und auf Verlangen des Recensenten, Herrn Professors Fichte, eine Recension von Bardilis Grundriß der ersten Logik zugesandt, welche eigentlich mehr meine Recension dieses Buches N. 127. der Jenaischen Litt. Zeitung, als das Buch selber recensirt, und mir die beyden letzten Nummern in diesem Hefte abgenöthiget hat. Ich muß nun den Transcendentalphilosophen deutlicher, als es sonst wohl nöthig gewesen wäre, im Angesichte des Publikums zeigen, daß ich Ihre Philosophie erst seitdem ich dieselbe wahrzufinden, oder welches in Ihrer Sprache dasselbe heißt, zu verstehen aufgehört habe, völlig begreife, und Andern begreiflich machen kann.

Zu den mannigfaltigen Mißhandlungen, die mir seit mehreren Jahren in mehreren gelehrten Zeitungen wiederfahren sind, habe ich stillgeschwiegen. Sie betrafen nur meine Bemühungen für das, was mir zwar die gute Sache der Wahr-

heit war, was ich aber in der Hauptsache durch andere, und geschicktere, Arbeiter besser als durch mich selbst befördert glaubte. Allein gegenwärtig hat sich für mich in der Hauptsache selbst eine Veränderung zugetragen, die Wesentlicher ist, als jede, welche ich bis jetzt erlebt habe. Es ist mir heilige Pflicht: mich laut und öffentlich für diese Veränderung zu erklären, wenn auch mit Gefahr, dadurch noch den Ueberrest desjenigen Zutrauens einzubüßen, dessen mich einst das philosophische Publikum würdigte, und das ein nicht ganz unbekannter Schriftsteller behalten muß, um auch nur gelesen zu werden.

Die Fichtisch-schellingschen Transcendentalphilosophen werden es nun auch den Kantischen nachsagen, daß es mir durchaus an jener Selbstständigkeit fehle, die zu einem Philosophen von Profession durchaus nothwendig ist, und welche, wie das Publikum weiß, bisher von jeder Parthey, und insbesondere von den Wortführern derselben, wo nicht mit vielem Anstand, doch wenigstens mit auffallender Leichtigkeit behauptet worden ist. Es wird mir wenig zur Entschuldigung dienen, daß die Philosophie selbst, von jeher, und insbeson-

dere seit zwanzig Jahren, nicht selbstständiger gewesen ist, als meine Wenigkeit. Aber ich muß, da meine Gegner einen gewissen Schein, der gegen mich ist, bereits zu benutzen angefangen haben, ich muß darauf aufmerksam machen, daß die Selbstständigkeit des Geistes sich eben nicht durch Stehenbleiben bewährt, und daß ich nie, und nimmermehr, die schwächere, gedrückte und ruhmlose Parthey verlassen habe, um der stärkeren, herrschenden, und berühmteren zu huldigen. Es herrschte einst die Popularphilosophie, als ich gegen dieselbe für die Kantische auftrat. Der buchstäbliche Kantianismus hatte die Oberhand, als ich denselben zu bekämpfen anfieng. Der empirische Criticismus Kants ist im Begriffe, der reinen Ichlehre das Feld zu räumen, während ich mich genöthiget sehe, mich dem Unwillen der Bekenner von beyden auszusetzen. Was ich seit Einem Jahre her für die wahre Philosophie erkenne, ist bisher nur in einem unscheinbaren Buche aufgestellt, das außer mir, meines Wissens, noch keinen einzigen öffentlichen Vertheidiger gefunden hat, und gegen welches nun ein berühmter, talentvoller und geübter Schriftsteller die Streitkräfte seines Ansehens, seiner wohlbekannten

Energie und seiner erprobten Geschicklichkeit aufbiethet. Ich weiß gewiß, daß ich der Schwächere bin, und den Kürzern ziehen muß, wenn die Sache, die ich zu vertheidigen habe, nicht für sich selbst spricht. Sie spreche also! und — hat Sie nur leere Worte vorzubringen: so verhalle mit Ihr auch mein Name, an dem mir alsdann nichts weiter gelegen seyn kann und darf.

Kiel, den 3. Jenner 1801.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Die erste Aufgabe der Philosophie, in ihren merkwürdigsten Auflösungen, seit der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Erste Abtheilung.

Von Baco bis auf Kant.

Einleitung.

Das eigenthümliche Geschäft und Ziel des Philosophirens bestand von jeher in der Veredlung der Erkenntniß durch beabsichtigte Läuterung derselben bis zur reinen Wahrheit und Gewißheit, oder welches dasselbe heißt, in dem Bestreben, die Realität der Erkenntniß durch die Ergründung derselben zu bewähren und zu vergewissern.

Versteht man unter Philosophie den Inbegrif der, durch jenes Bestreben, veredelten, und zu veredelnden, Erkenntnisse: so begreift dieselbe alles in sich, was nur irgend durch ergründete Erkennt-

niß erkannt werden kann; und läßt sich insoferne, mit Cicero, als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, und der Ursachen, durch welche diese Dinge bestehen, beschreiben.

Die Philosophie hat es mit Dingen, die keine Erkenntniß sind, nur vermittelst der zu veredelnden Erkenntniß derselben zu thun. Unter allen möglichen Objekten überhaupt liegt ihr keines so nahe, als die Erkenntniß selber, welche das unmittelbare Objekt derselben ist. Daher ist die Ergründung der Realität der Erkenntniß die erste und wesentlichste Aufgabe aller Philosophie, diejenige, von deren Auflösbarkeit die Möglichkeit, von deren gelungenen Auflösung die Wirklichkeit der Philosophie, so wie der Sinn und das Schicksal aller übrigen Aufgaben derselben abhängt — das eigentliche und einzige Fundamentalproblem alles Philosophirens.

Die erste unter allen Bedingungen der Auflösung dieser Aufgabe ist ohne Zweifel die Aufgabe selbst, inwieferne sie in ihrem eigentlichen, vollen, wahren Sinne aufgefaßt und aufgestellt ist. Allein da sich die Realität der Erkenntniß überhaupt, welche erst durchs Philosophiren ergründet, und dadurch bewährt werden soll, eben darum auch erst in der Auflösung jener Aufgabe, und durch dieselbe, ergeben kann, so kann sich auch die Realität des Sinnes der Aufgabe selbst erst in der Auflösung

und durch dieselbe bewähren; und dieses ist wieder nur unter der Bedingung möglich, daß der Sinn der Aufgabe vor der Auflösung, und unabhängig von derselben, nicht verfehlt sey. Die Aufgabe muß also schon vor der Auflösung gelungen seyn, kann aber vor derselben kein sicheres Criterium dieses Gelungenseyns aufweisen. Auch daraus, daß etwa die Auflösung den Philosophen und seine Parthey befriediget, läßt sich noch keinesweges mit Gewißheit schließen, daß dieselbe nicht schon in der Aufgabe und durch dieselbe mislungen sey. Denn jene befriedigende Auflösung kann vielleicht die passende Antwort auf die verfehlte Frage seyn. So lange also die Philosophie nicht etwa durch ein positives, und zwar durch ein untrügliches Criterium beweisen kann, daß sie den Sinn ihrer ersten Aufgabe durch die Aufstellung derselben nicht verfehlt, und daß sie denselben durch die Auflösung wirklich entdeckt habe: so lange ist das Philosophiren ein bloßes Unternehmen auf Gerathewohl, auf gut Glück, ein Streben nach Ergründung der Erkenntniß, das allenfalls sich seinem Ziele mehr oder weniger genähert hat, ohne dasselbe erreicht zu haben, — ein Versuch, der dem einst Gelingenden vielleicht vorhergehen muß, selbst aber in der Hauptsache mislungen ist.

Läßt sich indessen an einer vorhandenen Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie ein Widerspruch aufweisen, und zugleich darthun, daß derselbe

unter der Voraussetzung der so und nicht anders aufgefaßten Aufgabe schlechterdings unvermeidlich sey, so ist dadurch einleuchtend, daß der wahre Sinn der Aufgabe im Auffassen und Aufstellen derselben verfehlt seyn müsse, und also auch durch die Auflösung nicht entdeckt seyn könne, daß folglich Aufgabe und Auflösung mislungen seyen. Es giebt daher wenigstens ein untrügliches Criterium für die Falschheit einer Philosophie, das bey der Beurtheilung eigener und fremder Versuche den Philosophirenden sicher leiten kann; ungeachtet die Philosophie das untrügliche positive Criterium ihrer Wahrheit, wodurch sie sich als Wissenschaft bewähren, und das Gelungenseyn ihres Bestrebens legitimiren kann, noch nicht aufzuweisen vermag.

Daß die erste Aufgabe der Philosophie sowohl zu verschiedenen Zeiten, als auch zu gleicher Zeit von verschiedenen Philosophen, auf sehr verschiedene Weise aufgestellt und aufgelöset worden ist, ist eine bekannte Thatsache. Auch als mislungen, scheinen wenigstens die merkwürdigsten unter diesen Versuchen unvermeidlich und unentbehrlich gewesen zu seyn, um als Vorübungen den einst gelingenden Versuch, wenn anders derselbe der Menschheit beschieden ist, vorbereitend herbeyzuführen. Ist das Fortschreiten des im Suchen der Philosophie als Wissenschaft beschäftigten Philosophirens, und ist das Ziel dieses Fortschreitens nicht etwa eine

bloße Einbildung: so muß sich an dem Leitfaden jener verschiedenen Versuche selbst das Fortschreiten und die Annäherung zum Ziele auf eine unverkennbare Weise ankündigen.

Zwar nicht alle, die unter dem Namen Philosoph bekannt geworden sind, haben eigenthümliche Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie geliefert. Aber alle ohne Ausnahme haben irgend eine solche Auflösung ihren philosophischen Untersuchungen über jede andere Aufgabe, als leitenden Begrif, als Princip, zum Grund gelegt und legen müssen, inwieferne jene Untersuchungen philosophisch seyn sollten. Wer immer über irgend einen bloßen Gegenstand einer Erkenntniß philosophirt, ohne über die Erkenntniß selbst vorher philosophirt zu haben, der philosophirt entweder sicher gar nicht, oder er philosophirt nach den Principien eines andern Selbstdenkers. Jede philosophische Schule älterer und neuerer Zeiten geht von einer ihr eigenthümlichen Ansicht der Realität der Erkenntniß aus, und unterscheidet sich nur durch diese Eigenthümlichkeit ursprünglich und wesentlich von jeder anderen Schule.

Niemand kann sich rühmen, den Geist der Philosophie auch nur zu ahnen, der nicht nach der Ergründung der Erkenntniß gestrebt hat; und niemand kann sich rühmen, in diesen Geist tiefer, als es vor ihm geschah, eingedrungen zu seyn, ohne nicht die eigenthümlichen Ansichten seiner Vorgänger über

die Ergründung der Erkenntniß durch neue eigenthümliche Ansichten weiter geführt zu haben. Nur durch diese Untersuchung und mit derselben konnte das Philosophiren fortschreiten, und mußte dasselbe stille stehen.

So wie man in Griechenland die durch Platon, Aristoteles, Zeno, Epikur u. a. m. aus verschiedenen Standpunkten eingeleiteten Untersuchungen über das Wesen und die Natur der Erkenntniß wieder fallen ließ; wie man die nicht weiter untersuchten Resultate der Nachforschungen jener Männer auf die, in der gemeinen Vorstellungsart bestehenden, sogenannten Sachkenntnisse anzuwenden anfieng; und wie man über die bloßen Gegenstände der Erkenntniß philosophiren zu können und zu müssen glaubte: war auch das goldene Zeitalter der griechischen Philosophie vorüber; und die eigentlichen Philosopheme der Stifter und Häupter der griechischen Schulen wurden in diesen Schulen selber immer fremder, unverständlicher und zuletzt gänzlich unbekannt.

Die römische Culturgeschichte hat keinen einzigen Philosophen aufzuweisen, der den inneren Zustand der, den Griechen abgelernten, Philosophie auf irgend eine Weise befördert hätte; weil es keiner unter den römischen Philosophen bis zum eigenthümlichen Philosophiren über die Realität der Erkenntniß gebracht hat.

Die sogenannte Philosophie der heutigen

Engländer und Franzosen wird in dem Verhältnisse immer unphilosophischer, je auffallender dieselbe die erste Aufgabe alles Philosophirens aus dem Auge verliert, über alles andere Mögliche und Wirkliche, nur nicht über sich selber philosophirt, und je mehr sie den Wahn unterhält und verbreitet, daß man über irgend etwas Anderes, daß man überhaupt, philosophiren könne, ohne sich über die Frage nach der Realität der Erkenntniß zu bekümmern. Die Engländer und Franzosen haben im eigentlichsten Verstande aufgehört zu philosophiren, seitdem die Einen durch Locke und Hume, die Anderen durch Condillac diejenigen Untersuchungen geschlossen haben, welche in England durch Baco von Verulam, und in Frankreich durch Descartes ursprünglich eingeleitet waren.

Nach der Wiederauflebung der durch den Untergang des römischen Reiches, durch die Völkerwanderung und durch die lange Barbarey des Mittelalters unterbrochenen wissenschaftlichen Cultur beginnt die Geschichte der Philosophie in England durch Baco, in Frankreich durch Descartes und in Teutschland durch Leibnitz.

§. 1.

Baco von Verulam

(geb. 1560. gest. 1626.)

Das Streben nach Veredlung der Erkenntniß kündiget sich in Bacons Instauratio magna, und

besonders im Novum Organon, mit aller der Lebendigkeit an, zu welcher es in dem Manne erwacht seyn mußte, der bestimmt war, dasselbe in seinen Zeitgenossen nach einem tausendjährigen Schlummer aufzuwecken, und zu derjenigen Wirksamkeit anzuleiten, die zum Wesen der Erkenntniß vordringen und das ganze Gebieth derselben umfassen soll. Alle Untersuchungen jenes Hauptwerkes gehen auf die Erzielung einer bewährten und vergewisserten Erkenntniß, und insbesondere auf die Festsetzung und Entwicklung der Bedingungen ächter Wissenschaft aus. Allein sie schlagen dabey auch nur denjenigen Weg ein, auf welchem bey dem damaligen Zustande der Cultur des Zeitalters die Einleitung zu jenem Bestreben, und die erste Annäherung zum Ziele desselben allein möglich war. Die damals vorhandene Erkenntniß, mit deren Veredlung die Bahn gebrochen werden mußte, war keineswegs von dem Inhalt und der Beschaffenheit der Erkenntniß, welche Platon, Aristoteles, Zeno, Epikur u. s. w. bey ihren geistvollen Landsleuten und Zeitgenossen antrafen, und zu veredeln unternahmen. Baco hatte es mit der leidigen Wechselwirkung zwischen tiefer Unwissenheit und falschem Wissen aufzunehmen. Er hatte das durch dieselbe unterdrückte Bedürfniß reeller Erkenntniß überhaupt erst anzuregen, folglich vor allen Dingen das Gefühl der Ungereimtheit und Grundlosigkeit von dem, was damals für Gelehrsamkeit und Wissenschaft galt, zu veranlassen und zu be-

leben. Es kam alles darauf an, daß man zur Bemerkung und Beobachtung des Wirklichen, als solchen, zurückkehrte, zur lauteren Wahrnehmung desjenigen, was sich selber dem Sinne darbietet, zur unbefangenen, besonnenen, reinen Erfahrung, die man so lange her über die unfruchtbaren Grübeleyen der Mystiker und Dialektiker aus den Augen verlohren hatte. Die durch langwierigen Misbrauch ausgearteten Werkzeuge der Erkenntniß mußten in ihrem ursprünglichen und natürlichen Zustande wieder hergestellt werden, bevor sie mit glücklichem Erfolg zum eigentlichen Philosophiren gebraucht werden konnten. Der Verstand mußte durch die Natur selbst, vermittelst der Sinne, zu seiner naturgemäßen Wirksamkeit zurückgeleitet werden, wenn in dieser Wirksamkeit sein Wesen selber wieder untersucht werden sollte. Endlich mußte das an sich selbst Wahre und Gewisse sich erst wieder im lebendigen Glauben an dasselbe und in der reinen Liebe zu demselben eingefunden haben, ehe und bevor das Bestreben, dasselbe im Wissen, durch ein, lediglich auf dieses Wissen ausgehendes, Suchen, zu finden, wieder aufleben konnte.

Baco legte den Glauben an die Natur, und an die, an derselben sich selbst ankündigende, Gottheit, in welchen Beyden Ihm das an sich selbst Wahre und Gewisse bestand, allen seinen Nachforschungen bald ausdrücklich, bald stillschweigend zum Grunde. Er dachte sich die ursprüngliche reale

Erkenntniß als die Wahrnehmung des Natürlichen, als solchen, und des Göttlichen am Natürlichen. Die Erweiterungen der unmittelbaren Wahrnehmungen der Natur durch Induktion, Analogie, und absichtlich veranstaltete Erfahrungen (Experimente) waren ihm die ersten Bedingungen und unentbehrlichsten Mittel der Veredlung der Erkenntniß. An das Wiederaufnehmen und das Weiterfortführen der Ergründung der Erkenntniß überhaupt von den Punkten aus, bis zu welchen dieselbe durch die Griechen im goldenen Zeitalter ihrer Philosophie gelangt ist, hat Baco auf keine Weise gedacht, und denken können. Die eigentliche erste Aufgabe des schulgerechten Philosophirens ist ihm eben so wenig, und aus demselben Grunde nicht, in den Sinn gekommen, wie einst dem Sokrates, durch dessen, aus dem Standpunkte der Erfahrung und des Gewissens angestellte, Untersuchungen das Thema der Philosophie erst vorläufig gefunden und aufgestellt werden mußte, das durch die verschiedenen Schulen, die aus der Seinigen hervorgingen, nachmals auf so verschiedene Weise spekulativ bearbeitet worden ist.

Es darf hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden, daß die Philosophie der Engländer bey ihren nachmaligen weiteren Fortschritten fast durchgängig denselben Charakter beybehalten hat, den sie einst durch Baco, und die Zeitumstände desselben, angenommen hatte. Eine gewisse Eigen=

thümlichkeit dieser Nation scheint die Philosophie derselben an den Empirismus zu fesseln. Niemals haben die Intellektualphilosophen der Griechen in England diejenige Aufnahme finden können, die den Sensualphilosophen daselbst zu Theil wurde. Erfahrung, Wahrnehmung, Empfindung und Gefühl waren, und sind, bis auf den heutigen Tag, die Elemente und Principien der englândischen Philosophie; und selbst die eifrigsten und geistreichsten Gegner des Epikurismus und Skepticismus bey diesem Volke wollen ihre edelsten und erhabensten, sittlichen und religiösen Begriffe durchaus nur aus Gefühlen und Thatsachen abgeleitet wissen, über welche ihrer Meynung nach keine Philosophie durchs Denken hinausgehen darf.

§. II.

Descartes.

(geb. 1596, gest. 1650.)

Dieser um sechs und dreyßig Jahre später als Baco gebohrne Stifter der Philosophie in Frankreich und Wiederhersteller des wissenschaftlichen Philosophirens in den neuern Zeiten überhaupt, fand den Gesichtskreis der Erkenntnisse, den er aufzuhellen versuchte, schon weniger benebelt. Ihm war es nicht mehr, wie seinem Vorgänger, um die Vered-

lung des Bestrebens nach Erkenntniß überhaupt, sondern, um die Veredlung des Bestrebens nach philosophischer Erkenntniß zu thun. Seine Meditationes Philosophicae, und seine Philosophia prima, beschäftigen sich ausdrücklich, und vor allen andern Dingen, mit der Aufstellung und Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie, und beginnen unmittelbar mit der Ergründung der Erkenntniß durch versuchte Zurückführung derselben auf das Urwahre. Dabey hatte sich sein philosophischer Genius nicht nur über den von den Scholastikern misverstandenen Aristoteles, sondern auch bis zu dem, von Aristoteles selbst nicht verstandenen, Platon, emporgeschwungen, und die Ansicht des letztern von der Realität der Erkenntniß, wie ihm auch Leibnitz selber einräumt und nachrühmt „zum Theil wieder hervorgesücht und geltend gemacht *).“ Auch Ihm ist, wie dem Platon, die reale Erkenntniß, als solche, nichts anderes als die Wahrnehmung im Denken und durchs Denken — das Philosophiren nichts anderes als reines, des Einflusses der Phantasie

*) Cette Philosophie genereuse des Platoniciens, que Mr. Descartes a relevée en partie, et qu'il met à la place des sentiments, qui nous abaissent — Lettre de Leibnitz insérée dans la Préface de Raspe, Oeuvres philosophiques etc.

sich erwehrendes, und auf das Urwahre zurückgehendes Denken, — das Urwahre nichts anderes als die Gottheit —, und das Wahre — die denkenden und materiellen Wesen unter Gott. Wenn es Descartes in der Wiederherstellung und Entwicklung der platonischen Grundgedanken nicht so weit als Leibnitz, nach ihm, gebracht hat: so ist dieses wohl hauptsächlich seinem Zeitalter zuzuschreiben, welches, so sehr er sich auch über dasselbe erhoben hatte, ihn gleichwohl noch hinderte, sich gänzlich und durchgängig jener Grundgedanken zu bemächtigen, welche Leibnitz selber nicht immer festhielt, die leibnitzwolfische Schule aber völlig wieder fallen ließ, und keine spätere Schule bis auf den heutigen Tag wieder aufgenommen hat.

Die Philosophia prima des Descartes behandelt denjenigen Theil der wissenschaftlichen Philosophie, der in der Folge als die Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe der menschlichen Erkenntniß charakterisirt, und bald auf die Ontologie, als den fundamentalen Bestandtheil der Metaphysik eingeschränkt, bald auf die ganze Metaphysik ausgedehnt wurde. Aber die cartesianische Philosophia prima unterscheidet sich von jeder andern Metaphysik und Ontologie, insbesondere von der der leibnitzischwolfischen Schule, wesentlich dadurch, daß sie die Wahrheit ihres Grundbegriffes von der realen Er-

kenntniß, bevor sie denselben als Princip geltend macht, durch die Zurückführung desselben auf das Urwahre zu bewähren versucht, und daß sie sich selber nur in der Anerkennung der Gottheit, als des Urwahren und Wesens der Wesen, und durch diese Anerkennung als Wissenschaft des Wahren, und des Wesens der Dinge konstituirt. Sie hat sich dadurch gegen die Inkonsequenz späterer Lehrgebäude verwahrt, welche zwar auch der Gottheit die Ehre geben, sie für das Urwahre gelten zu lassen, aber den Beweis für das Daseyn dieses Urwahren entweder in der sogenannten natürlichen Theologie, oder, in den letzten Zeiten, in der Moralphilosophie, aus Principien führen, die, (in der Ontologie, oder in der Critik der praktischen Vernunft, oder in der Wissenschaftslehre, oder wie diese Philosophiae primae heißen mögen, in denen man die Realität der Erkenntniß ergründet zu haben glaubt,) unabhängig von dem Urwahren, als ergründete — und philosophisch ausgemachte, Wahrheiten aufgestellt sind.

Descartes leitet die erste Aufgabe der Philosophie durch ein vorsätzliches Bezweifeln der Realität der Erkenntniß ein. Hierauf bemerkt er, daß durch dieses Zweifeln selber wenigstens das Denken, das sich an dem Zweifel offenbaret, und die Existenz

des Zweifelnden als eines Denkenden, so gewiß sey, als die Wirklichkeit des Zweifelns selber. Allein ist diese Gewißheit selber, ist die Wirklichkeit des Zweifelns, und die davon unzertrennliche Existenz des Zweifelnden als eines Denkenden — darum auch schon wahr, real, keine bloße Einbildung? Dieses, behauptet Descartes, ist nur dann und insoferne erweislich, wenn und inwieferne mit dem Gedachtseyn der eigenen Existenz, als des denkenden Subjektes, das Gedachtseyn eines Andern und zwar des schlechthin nothwendigen Wesens unzertrennlich verbunden ist — das Gedachtseyn eines Wesens, das schlechthin durch sich selbst wahr ist — durch welches Wesen das Gedachtseyn desselben unmittelbar wahr ist, und vermittelst dieses Gedachtseyns auch das Gedachtseyn des denkenden Ichs, als solchen, bewährt wird. Jenes schlechthin nothwendige und einzig urwahre Wesen wird nothwendig gedacht, weil es den Grund seines Gedachtwerdens in sich selbst hat; Es ist nothwendig möglich, weil dasselbe als das schlechthin Reale jedes Negative und Widersprechende aus sich ausschließt; Es ist nothwendig wirklich, weil es ohne Wirklichkeit unmöglich wäre; Es ist an sich selbst schlechthin nothwendig, weil es in seiner Möglichkeit den Grund seiner Wirklichkeit enthält. Es ist daher auch von allem demjenigen Wirklichen, das den Grund seiner Wirklichkeit nicht in sich selber enthält, wesentlich verschie-

den, und enthält den Grund sowohl von der Wirklichkeit als von der Möglichkeit desselben.

Der reine Gedanke von Gott im Menschen ist dem Descartes zugleich Gedanke aus Gott selber, ist Ihm unter allen möglichen Gedanken der Einzige, der den Grund der Erkenntniß seiner Realität unmittelbar in sich selber hat, das schlechthin erste Reale in uns, das Urwahre, die Quelle aller andern Wahrheit und Gewißheit, und das sich selbst bewährende Princip jeder andern Bewährung und Vergewisserung — so wie Gott selbst die Quelle und das Princip aller Möglichkeit und Wirklichkeit ist.

Dieser cartesianische Versuch, die Realität der menschlichen Erkenntniß zu ergründen, hat zunächst den Inhalt, die Materie, dieser Erkenntniß vor Augen. Er schließt von dem, durch die Zurückführung auf das Urwahre bewährten, Inhalt auf die von demselben unzertrennliche Form der realen Erkenntniß zurück, ohne sich auf eine besondere Untersuchung jener Form einzulassen. In späteren Zeiten, besonders seit der Erscheinung von Kants Critik der reinen Vernunft, hat man die formelle Wahrheit der Erkenntniß von der materiellen so scharf unterschieden, daß man zuletzt den Zusammenhang zwischen beyden völlig aus dem Auge verlohr. Man stellt heut zu Tage sich unter dem Namen der formellen Wahrheit, die man auf das bloße Denken einschränkt und die

Logische nennt, eine gar sonderbare Wahrheit vor. — Sie soll eine Wahrheit seyn, die nicht real, und von der Realen sogar unabhängig ist. Es könne etwas, glaubt man, formel, oder Logisch, wahr seyn, was real unwahr ist. Gleichwohl aber sey, meynt man, diese formelle Wahrheit Bedingung, conditio sine qua non, der Realen, weil nichts realwahr seyn könne, was nicht denkbar wäre. „Obgleich" heißt es S. 84. der Critik der r. V. zweyter Ausg. „eine Erkenntniß der „logischen Form völlig gemäß seyn möchte, d. i. sich „selbst nicht widerspräche, so kann sie doch immer dem „Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß „logische Criterium der Wahrheit, nämlich die Ue„bereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen „und formalen Gesetzen des Verstandes und der Ver„nunft, zwar die conditio sine qua non, mithin „die negative Bedingung aller Wahrheit, wei„ter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irr„thum, der nicht die Form, sondern den Inhalt „trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein ent„decken." Daß es außer jenem negativen aber auch noch ein positives Criterium der Wahrheit, ein Kennzeichen für die reale Wahrheit, für die Realität des Inhalts der Erkenntniß gebe, und geben könne, wird schon auf der vorhergehenden Seite ausdrücklich geläugnet. „Von der Wahrheit „der Erkenntniß, der Materie nach, läßt sich „kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in

„sich selbst widersprechend ist." Zwar geht die Critik, in wie ferne dieselbe die Transcendentalphilosophie von der allgemeinen Logik unterscheidet, ausdrücklich auf die Entdeckung und Festsetzung eines transcendentalen Inhalts der menschlichen Erkenntniß aus, und nennt sich selbst in dieser Rücksicht materiale oder reale Philosophie, und die allgemeine Logik, nur die formale Philosophie. Allein sie erklärt auch selbst wieder jenen transcendentalen Inhalt für bloße formale Materie — für bloße formelle Realität, für bloße subjektive Formen, und unterscheidet denselben von der realen Realität — für welche auch nur nach einem Criterium zu fragen, die Critik für eine offenbare Ungereimtheit erklärt.

Descartes hingegen vermochte sich weder Wahrheit überhaupt ohne absolute Realität, noch die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß ohne ein positives Criterium derselben zu denken. Die wahre Form der Erkenntniß war ihm von dem wahren Inhalt derselben schlechthin unzertrennlich. Ihm galt nur Eine und dieselbe Wahrheit, die sich im philosophischen Wissen einzig und allein durch Zurückführung derselben auf Ein und dasselbe Urwahre bewähret. Die formelle Wahrheit, als solche, charakterisirte Er übrigens durch die Klarheit und Deutlichkeit des Begriffes im Denken, und er zeigte, daß, unter allen möglichen Begriffen im Denken,

der Begrif von Gott der klarste und deutlichste sey, indem derselbe als reiner und höchster Gedanke absolute Klarheit und Deutlichkeit habe, und eben darum das positive Criterium der Wahrheit der Erkenntniß überhaupt sey. So wie Descartes überhaupt nicht mit dem Aristoteles, und nach demselben, sondern mehr mit und nach dem Platon, philosophirte, so hatte er auch zu der, bis auf den heutigen Tag sogenannten Logik, dieser hauptsächlichsten Erfindung, und diesem wesentlichen Bestandtheil, der Aristoletischen Philosophie kein Zutrauen. Er benutzte dieselbe so wenig, als er sie bearbeitete. Seine Dissertation De methodo recte utendi ratione, et veritatem in scientiis investigandi, ist nichts weniger als eine logische Abhandlung in dem bisher angenommenen Sinne des Wortes Logisch. Sie besteht aus Bemerkungen und Erörterungen über den eigenthümlichen Gang seines Philosophirens, und erwähnt der Logik nur im Vorbeygehen und insbesondere in folgender merkwürdigen Stelle. „Quantum ad Logicam, animadverti, syllogismorum formas, aliaque fere omnia ejus praecepta, non tam prodesse ad ea, quae ignoramus, investiganda, quam ad ea, quae jam scimus, aliis exponenda, vel etiam, ut ars Lullii, ad copiose et sine judicio de iis, quae nescimus, garriendum."

Malebranche, Fenelon, und zum Theil auch Paskal, betrachteten und behandelten die Philosophie im Sinne des Descartes, nämlich in der Eigenschaft derjenigen Wissenschaft, in welcher das Wahre

durchs Urwahre und das Urwahre am Wahren bewährt wird. Aber diese Männer trieben den Platonismus der Cartesianischen Philosophie, durch die etwas zu stark angebrachte Würze mystischer Ansichten und bloßer Gefühle der Religiosität, bis zu einem Extreme, welches, zumal durch seinen zu starken Contrast mit dem Nationalcharakter und den Sitten der Franzosen, nicht wenig dazu beytrug, das entgegengesetzte Extrem der griechischen Sensualphilosophie — den Gassendistischen Epikurismus — und den engländischen Empirismus in Frankreich herbey zu führen. Seitdem endlich Voltaire und Rousseau durch ihre unterhaltende Darstellung der Resultate des Empirismus den Franzosen die wissenschaftliche, schulgerechte Methode des Philosophirens vollends verleidet haben, ist das Non plus ultra des wissenschaftlichen Ernstes und der methodischen Behandlung der französischen Philosophie in den Schriften Condillacs enthalten, in welchen die Lockische Theorie mit einigen Cartesianischen Begriffen, und einigen eigenen Einfällen des Verfassers verschmolzen, den Codex der gegenwärtigen Philosophia prima der Franzosen ausmachen.

§. III.

Spinoza.

(geb. 1633. gest. 1677.)

Descartes hatte sich das Urwahre, aus welchem Er die Realität der Erkenntniß abzuleiten versuchte, nicht

bestimmt genug unter dem Charakter des reinen Absoluten gedacht, das, als solches, über alle Objektivität nicht weniger, als über alle Subjektivität schlechthin erhaben ist, durch die Möglichkeit und Wirklichkeit, die ohne dasselbe sich selbst widersprechen würde, vorausgesetzt wird, und in so ferne nur als der Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit, folglich keineswegs als Möglichkeit und Wirklichkeit selber gedacht werden muß. Er hatte sich dasselbe als ein reales Objekt, folglich unter dem Charakter der mit der Wirklichkeit verbundenen Möglichkeit vorgestellt, und dasselbe von allen andern Objekten genugsam zu unterscheiden geglaubt, daß er es sich als das absolute Objekt vorstellte, und die Absolutheit desselben in dem Begründetseyn seiner Wirklichkeit durch nichts als seine bloße Möglichkeit bestehen ließ. Der Widerspruch, der in dem Begriffe des Absoluten unter dem Charakter eines Objektes, und des Grundes aller Möglichkeit und Wirklichkeit, unter dem Charakter eines Wirklichen und Möglichen liegt, und von dem die bisherige Philosophie so wenig ahndete, führte unter andern auch denjenigen Widerspruch herbey, der in der Cartesianischen Erklärung der Substanzialität haftet, und welcher vom Spinoza entdeckt, aber im Spinozismus nur durch einen andern Widerspruch aufgehoben wurde.

Descartes versteht unter Substanz überhaupt ein reales Objekt, ein Mögliches und Wirkliches zu-

gleich, das zu seiner Wirklichkeit keines andern Objektes bedarf —, unter einer endlichen Substanz ein reales Objekt, das zu seiner Wirklichkeit keines andern Endlichen — wohl aber des unendlichen Objektes bedarf —, und unter unendlicher Substanz, das reale Objekt, das zu seiner Wirklichkeit nichts als seine bloße Möglichkeit voraussetzt. Um sich endliche Objekte als Substanzen denken zu können, mußte Descartes also vergessen haben, daß er die Substanzialtät überhaupt schon in der Unabhängigkeit eines Objektes von jedem andern Wirklichen bestehen lassen, und daß er dadurch die Endlichkeit überhaupt aus dem Charakter der Substanzialität ausgeschlossen habe. Er selbst drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad Existendum. Et quidem Substantia, quae nulla plane re indigeat ad existendum, Unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen Substantiae non convenit Deo et illis — Univoce, ut dici solet in scholis; hoc est: nulla ejus Nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis."

Was durch keinen klaren, und deutlichen, Begrif verstanden werden kann, ist nach Descartes eigener Lehre nichts Wahres; es kann al

so der Begrif von Substanz überhaupt, in wie ferne derselbe etwas der Gottheit und den Creaturen gemeinschaftliches bedeuten müßte, kein wahrer Begrif seyn. Der Begrif der Substanz ist also entweder ein doppelsinniger, sich selbst widersprechender Begrif; oder er muß nur in derjenigen Bedeutung gelten, in welcher ihn Descartes von der Gottheit gebraucht. Nur die Gottheit, welche allein zu Ihrem Seyn kein anderes Wirkliches voraussetzt, ist wahre Substanz, und Descartes widerspricht sich selber, in wie ferne er auch den endlichen Dingen Substanzialität beylegt.

Geht das Philosophiren nicht schon beym Auflösen seiner ersten Aufgabe über alle Objektivität und Subjektivität hinaus, und dringt es nicht, wie dieses in Bardilis Grundrisse der ersten Logik geschieht, zu dem alle Objektivität und Subjektivität aus sich ausschließenden reinen Absoluten, Urwahren, als dem Prius κατ' ἐξοχην — dem Grunde aller Objektivität, Möglichkeit, Wirklichkeit, Ursache und Substanz — vor: so muß das Urwahre, oder das Absolute, das die Philosophie nicht entbehren kann, entweder mit Fichte als absolute Subjektivität, das reine bloße Ich — oder mit Spinoza, als absolute Objektivität, und eben darum als ein Unendliches der Ausdehnung u. s. w. vorgestellt werden. Gott ist in dem letztern Falle das Wesen der endlichen Dinge selber, nicht das Wesen — ihres Wesens,

die Welt nichts weiter als der unendliche Inbegrif bloßer Modifikationen — Natur und Gott nur Eine und dieselbe Substanz, Ein und dasselbe unendliche Werden an einem unendlichen Seyn.

Es war übrigens dem Spinoza ein Leichtes, gegen Descartes aus dem Begriffe eines endlichen Individuums zu zeigen, daß jedes endliche reale Objekt, als Individuum, folglich in seinem Unterschiede von jedem Andern, und in seinem eigenthümlichen, endlichen, Seyn, durch alle übrigen endlichen Dinge bedingt seyn müsse; und daß daher keines derselben, auch nicht einmal in so ferne eine Substanz seyn und heißen könnte, in wieferne man unter der endlichen Substanz, mit Descartes, ein Objekt verstehen wollte, das zu seiner Wirklichkeit kein anderes Endliches voraus setzt.

Der ganzen spinozistischen Philosophie zufolge besteht die reale Erkenntniß einzig und allein in dem adäquaten Begriffe des absoluten Objektes, welcher Begrif unmittelbar durch dieses Objekt — wahr, so wie dieses Objekt unmittelbar durch ihn — gewiß ist. Die Realität der wahren Erkenntniß ist also schlechthin durch sich selbst klar, und daher durchaus keiner Erklärung fähig und bedürftig. Verum Index sui et Falsi. — Qui veram habet Ideam, simul scit, se veram habere Ideam, nec de rei Veritate potest dubitare. — Das wahre Philosophi-

ren kann also nicht in der Erklärung der Realität der Erkenntniß bestehen. Eben so wenig aber auch in der Ergründung derselben; weil die reale Erkenntniß, als solche, immer schon in der Erkenntniß ihres Grundes besteht. Das Philosophiren kann also nichts anders seyn, als der wirkliche Besitz der realen Erkenntniß, und das Bestreben durch dieselbe, die eingebildete und täuschende Erkenntniß weg zu räumen, zum Behuf eines freyen und seligen, d. h. desjenigen Lebens, das von Gott, d. h. vom Wahren ausgeht und auf dasselbe zurückführt, und das also in der praktischen Erkenntniß des Wahren, in der Liebe Gottes, besteht. Daher ist, und heißt dem Spinoza das System der reinen Philosophie — Ethik.

§. IV.

Leibnitz.

(geb. 1646. gest. 1716.)

Leibnitz sah den Pantheismus des Spinoza, welcher den endlichen Dingen, als solchen, alle Substanzialität, Wesenheit und Wahrheit absprach, und den Dualismus des Descartes, welcher die Substanzialiät, Wesenheit und Wahrheit auch sogar der bloßen Materie, als solcher, beylegte, für zwey einander entgegengesetzte Abwege an, von denen Jeder nothwendig auf den Andern zurückführe, so lange nicht

der, von beyden gleich weit entfernte, Mittelweg der Wahrheit entdeckt wäre. Er glaubte das gemeinschaftliche Mißverständniß, von welchem beyde Abwege ausgiengen, in der Unbestimmtheit und Unrichtigkeit des dem Descartes und Spinoza gemeinschaftlichen Begriffes von Substanzialität gefunden zu haben, und zeigte in einem besondern Aufsatze *): De primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae, daß die Verbesserung der sich mit der ersten Aufgabe alles Philosophirens beschäftigenden Philosophie von der Festsetzung und Berichtigung des bis dahin schwankenden und fehlerhaften Begriffes der Substanzialität anfangen müsse.

Man würde indessen Leibnitzen völlig mißverstehen, (und hat ihn oft genug auch auf diese Weise mißverstanden,) wenn man dafür hielte, er habe den von ihm berichtigten Begrif von Substanz, durch den Er seine Reformation der Philosophia prima einleitete, für das Prinzip sowohl dieser Philosophie als durch dieselbe der Philosophie überhaupt gehalten, und als solches geltend gemacht. Er wollte durch die Berichtigung des Begriffes von Substanz nur ein Mißverständniß in der ersten Aufgabe der Philosophie hinwegräumen, und sich dadurch zu einer konsequenteren Auflösung derselben, als die Cartesi-

*) G. W. Leibnitzii Opera omnia, studio Dutens. T. 2. P. 18.

anische und Spinozistische war, den Weg bahnen. Auch seine Philosophie ergründet die Realität der Erkenntniß lediglich durch die Zurückführung derselben auf die Gottheit; auch Sie deducirt das Wahre, als solches, nur aus dem Urwahren; auch Ihr ist die Gottheit nicht nur die Quelle alles wahren Seyns, sondern auch aller wahren Erkenntniß (principium non solum Essendi, verum etiam cognoscendi,) und die bewährte Erkenntniß, das philosophische Wissen, geht auch im Leibnitzischen Systeme, nur mit der sich, in diesem Wissen, selbst bewährenden Erkenntniß Gottes an.

Das Eigenthümliche der Leibnitzischen Philosophie läßt sich auf folgende Hauptmomente zurück führen.

1) Ein Objekt ist Substanz, nicht inwieferne dasselbe zu seiner Wirklichkeit nichts Anderes voraussetzt, sondern, inwieferne dasselbe nicht aus Andern zusammen gesetzt, inwieferne es einfach ist. Das zusammengesetzte Wirkliche läßt sich nicht ohne die Voraussetzung von wirklichen einfachen Elementen denken, die das von allem Zusammengesetzten verschiedene Zusammensetzende, und, als solches, Einfach sind. Um dieses wesentlichen Charakters der Einfachheit willen nennt Leibnitz die Substanzen Monaden, Unitates Reales, Entia simplicia, Atomos Naturae, Elementa rerum.

2) Vermöge dieser Einfachheit kann einer Substanz überhaupt keine Ausdehnung, Figur, Theilbarkeit, Auflösbarkeit, kein natürliches,

durch Zusammensetzung allein denkbares, Entstehen und Vergehen, und kein innerliches Verändert-werden durch irgend eine andere endliche Substanz zukommen. (Principia Philosophiae, seu Theses in Gratiam Principis Eugenii § 1 — 8. Opera omnia T. 2. P. 20.)

3) So sehr diese Einfachheit zum Wesen der Substanz gehört: so wenig kann dieselbe ohne eine mit ihr unzertrennlich verbundene Qualität — ohne ein Positives — Reales — die Substanzialität ausmachen. Dieses Positive ist das Wirkliche an ihr, das in ihr selbst — vermittelst ihrer Möglichkeit — bestimmt ist — ihr eigentliches Innerliches, und macht ihre qualitative Einheit — das Princip ihrer Individualität aus, während die bloße Einfachheit etwas blos negatives — bloße quantitative Einheit, nur Indivisibilität allein seyn würde.

4 Durch die bloße Einfachheit würde keine Substanz von einer Andern verschieden, und unterscheidbar seyn. Durch die qualitative Einheit hingegen muß jede Substanz nicht nur als Objekt überhaupt, sondern auch als ein Dieses, und also als ein von jeder andern Substanz Verschiedenes gedacht werden. Opus est ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. etc. §. 9.

5) Die jeder Substanz, als Substanz, wesentliche Eigenthümlichkeit besteht darin, daß sie sich zu allen übrigen Substanzen auf eine gewiß-

se und bestimmte, und zwar auf eine in ihrem Wesen gegründete, innerlich in ihr selbst enthaltene, Art und Weise verhalte, daß folglich in ihrem Wesen und durch ihr Wesen alle andere Substanzen — (das Universum) vorgestellt, ausgedruckt, abgespiegelt, repräsentirt werden. Jede Substanz ist in so ferne eine das Universum vorstellende Kraft.

6) Hierin besteht der positive, den endlichen Substanzen mit deru uendlichen Substanz gemeinschaftliche, Charakter der Substanzialität. Die endlichen Substanzen sind unter einander durch die Grade der Vollkommenheit verschieden, mit welchen sie das Universum vorstellen — die Unendliche von den Endlichen dadurch, daß Sie dasselbe mit absoluter, Gradloser, Vollkommenheit vorstellt.

7) Zum Wesen einer endlichen Substanz, als einer Endlichen, gehört Veränderung und Veränderlichkeit. Aber das Wesen der endlichen Substanz, als Substanz, besteht darin, daß ihre Veränderlichkeit vermittelst eines Unveränderlichen in ihr selber beschränkt, und daß ihre Veränderungen innerlich durch ihr Wesen bestimmt seyen. (Theses etc. § 10. 11.) Diese Veränderungen können eben darum aus nichts anderm als aus vorübergehenden Vorstellungen bestehen, welche, als vorübergehnd, Perceptionen — (Gefühle Gewahrnehmungen) heißen können. Die Handlung der vorstellenden Substanz, durch welche die innere Ver-

änderung, oder der Uebergang von einer Perception zur Andern vor sich geht, muß dann das Begehren (Appetitus) heißen. (§ 11—15 ibidem.) In den Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison heißt es § 2. Les qualités et actions internes des Monades ne peuvent être autre chose que ses Perceptions, c'est à dire les représentations du Composé, ou de ce, qui est dehors dans le Simple, et ses appetitions, c'est à dire ses tendences d'une perception à l'autre.

8) Von der bloßen Perception, welche der innere Zustand der Monade ist, der in derselben die äussern Dinge repräsentirt, muß die Apperception, welche das Bewußtseyn, oder die reflektirende Wahrnehmung jenes innern Zustandes ist, und nicht allen Monaden, und auch derselben Monade nicht immer, beywohnt, unterschieden werden. Aus Ermanglung dieser Unterscheidung haben die Cartesianer die Perceptionen, die nicht appercipirt werden, die bewußtlosen Wahrnehmungen, ungefähr wie das Volk die unmerklichen Körperchen — für nichts angesehen; nur die Geister allein für Monaden gehalten; dem vernunftlosen Thiere die Seele abgesprochen, und noch weniger irgend andere lebendige Wesen angenommen.

9) Jede endliche Substanz ist, inwieferne sie das Princip ihrer Veränderungen ist, im eigentlichen Verstande eine Ursache, und, als solche, ein lebendiges Wesen. Eine todte Substanz ist ein Unding.

10) Die Kraft der Perception und des Begehrens (ohne Apperception) macht den untersten Grad des Lebens, die erste Stuffe wirklicher Wesenheit, oder Substanzialität, eines endlichen Dinges aus. Die Monaden auf dieser Stuffe vermögen nichts zu unterscheiden — und befinden sich fortwährend im Zustande der dunkeln Vorstellungen (§. 20—24. Theses in gratiam Princip. Eugenii.)

11) Die endliche Substanz kann wegen ihrer Endlichkeit — das unendliche Universum in ihren Perceptionen nicht einmal dunkel vorstellen — und sie kann daher nicht einmal auf den untersten Grad des Lebens, und auf die niedrigste Stuffe der Substanzialität erhoben werden, wenn ihr nicht ein organischer Körper zu Theil wird, der durch seine Organisation eben so das Aeussere der übrigen Welt, wie die Monade, durch ihre inneren Veränderungen, die Veränderungen des Körpers vorstellt. (Chaque Substance simple ou Monade, qui fait le Centre d'une Substance composée, et le Principe de son Unicité, est environnée d'une Masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections du quel elle représente, comme dans une manière de Centre les choses, qui sont hors d'elle. Principes de la Nature etc. §. 3.)

12) Ist der organische Körper, mit welchem

eine Centralmonade verbunden ist, mit Sinngliedern begabt: so heißt derselbe ein Leib, die damit verbundene Centralmonade, Seele, und beydes zusammen, ein Thier, Animal. Im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich der organische Körper keine Sinnglieder hat, ist die Centralmonade keine Seele, und macht in Verbindung mit ihrem Organismus das Wesen der Pflanze aus.

13) Durch die Beziehung ihrer Perceptionen auf die in den Sinngliedern des Leibes vorgehenden Veränderungen ist die Thierseele der Apperception ihrer Perceptionen, klarer Vorstellungen, und zwar der Vorstellungen sowohl gegenwärtiger Veränderungen im lebendigen Leibe, als auch schon vorüber gegangener Veränderungen — d. h. sowohl der Empfindung als der Erinnerung fähig. (Quand la Monade a des Organes si ajustés, que par leur Moyen il y a du Relief et du Distingué dans les impressions, qu'ils reçoivent, et par consequent dans les perceptions, qui les représentent (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la Lumière sont concentrés, et agissent avec plus de Force), cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est à dire jusqu' à une perception accompagnée de memoire, à savoir, dont un certain echo demeure long tems, pour se faire entendre dans l'occasion, et un tel vivant est appellé Animal. Principes de la Nature etc. §. 4.)

14) Was in der Thierseele, als solcher, d. h. vermittelst der Veränderungen in den Sinngliedern, vorgestellt wird, das wird zwar klar, d. h. mit Bewußtseyn vorgestellt, aber nicht deutlich, d. h. nicht wie es an sich selbst ist. Die Objekte werden in den Empfindungen und (animalischen) Erinnerungen nur unter dem Charakter der Ausdehnung und der Veränderung — des Aussereinander- Nebeneinander- und Nacheinanderseyns — keineswegs aber unter dem wahren Charakter ihres Wesens — in ihrer Einfachheit, Unveränderlichkeit und Substanzialität wahrgenommen. Die Thierseele, als solche, ist daher nur der Erscheinungen, keineswegs aber des Bewußtseyns der Objekte, als Objekte, der Erkenntniß und des Selbstbewußtseyns fähig. (Il y a une liaiſon dans les Perceptions des Animaux, qui a quelque Reſſemblance avec la Raison, mais elle n'eſt fondée que dans la mémoire des Faits, et nullement dans la connoiſſance des Cauſes. C' eſt ainſi qu' un chien fuit le baton, dont il a eté frappé, parsque la mémoire lui repréſente la douleur, que ce baton lui a cauſée. Et les hommes en tant, qu'ils ſont empiriques, c' eſt à dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agiſſent, que comme des Bètes; par exemple, on s'attend, qu'il fera jour demain, parceque l'on a toujours experimenté ainſi. — Principes de la Nature etc. §. 5.)

15) Die deutliche Vorstellung durchs Denken oder durch Vernunft, der Gedanke, ist von der

bloßen klaren Vorstellung durch die Sinnlichkeit — dadurch verschieden, daß die Erstere das Wesentliche, Innere, Allgemeine und Unveränderliche, die letztere aber das bloße Zufällige, Aeussere, Individuelle und Veränderliche vorstellt. Diejenigen Seelen, welchen der Gedanke, oder die Wahrnehmung der nothwendigen und ewigen Wahrheiten zu Theil geworden ist, heißen die vernünftigen Seelen oder Geister. Ihnen ist mit dem Denken und durch dasselbe Erkenntniß und Selbstbewußtseyn gegeben. (Cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id, quod nos ab animantibus simplicibus distinguit, et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad Cognitionem nostri atque Dei elevat. Atque hoc est istud, quod in nobis anima rationalis, sive spiritus adpellatur. Theses in gratiam Principis Eugenii. §. 29.)

16) Unser Vernunftgebrauch ist durch das Wesen des Denkens an zwey Grundgesetze gebunden, welche, inwieferne sie allem Denken in unsrem Bewußtseyn zum Grund liegen, insoferne im Denken, und durchs Denken sich selbst bewähren. Das Eine ist das Princip des Widerspruches, durch welches falsch befunden wird, was einen Widerspruch enthält, und wahr befunden wird, was dem Falschen entgegengesetzt ist, oder widerspricht. Das Andere ist das Princip des zureichenden Grundes. In kraft des letztern kann man keine Thatsache, und kein Urtheil für wahr

anerkennen, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, warum die Thatsache so und nicht anders sey, oder das Urtheil so und nicht anders gefället werde. (Theses etc. §. 31. et 32.)

17) Durch beyde Grundgesetze sind wir im Denken und als denkende Wesen genöthiget, den absoluten, schlechthin zureichenden Grund ausserhalb der Reihe bloßer, einander voraussetzender, Bedingungen — in einem schlechthin unbedingten Wesen anzuerkennen, das als ursprünglich durch sich selbst bestehend, unveränderlich, nothwendig, und unendlich, die Quelle alles Unveränderlichen, Nothwendigen, Substanziellen an den veränderlichen, zufälligen und endlichen Dingen ist, und Gott heißt. Theses etc. §. 37—38.)

18) Da es ausser diesem Wesen der Wesen kein Wesen geben kann, was nicht von demselben abhienge: so kann dasselbe keine Schranken in sich haben; es muß lauter Realität ohne Negation enthalten, und daher absolut vollkommen seyn. Die endlichen Dinge müssen alle ihre Vollkommenheiten, das Positive ihrer Realität, einzig und allein durch jenes Wesen erhalten — während sie ihre Unvollkommenheiten lediglich dem Umstande verdanken, daß sie endlich — d. h. keines Wesens ohne Schranken fähig sind. (Theses etc. §. 40, 41, 42.)

19) In seiner unendlichen Denkkraft (in den Gedanken Gottes) ist die Möglichkeit, und in seinem allmächtigen Willen die Wirklichkeit aller Dinge, und in beyden zugleich das wahre Wesen

der Welt im Ganzen und in allen ihren Theilen gegründet; und die Welt hat, als das Werk der unendlichen Weisheit und Macht, alle diejenige Vollkommenheit, die der Inbegrif endlicher Wesen haben kann. (Theses etc. §. 43. 55. 56. 57.)

20) In jedem denkenden Wesen, als solchen, ist die Erkenntniß Gottes durch sich selbst wahr und gewiß. Denn Gott wird als das nothwendige Wesen nothwendig gedacht. Seine Möglichkeit ist unbedingt, sie wird durch nichts eingeschränkt, weil Er keine Schranken hat, keine Verneinung, und daher auch keinen Widerspruch enthält. Seine Wirklichkeit ist eine nothwendige Folge seiner Möglichkeit, die ausserdem sich selbst widersprechen würde. Ohne ihn anzuerkennen, kann kein eigentliches Denken, folglich auch keine Erkenntniß statt finden. (Theses etc. §. 44. 45.)

§. V.

Wolf

(geb. 1679. gest. 1754.)

und die Leibnitzisch-wolfische Schule.

Leibnitz hatte, so wenig als Platon, seine Philosophie in die Form der Wissenschaft eingekleidet, und weder im Forschen selber, noch im Darstellen des Erforschten die schulgerechte, oder auch nur eine auf Schulgerechtheit ausgehende, Methode befolgt, über deren Erfindung und Ausbil-

dung schon der Stifter der Methodologie und Encyklopädie, Aristoteles, den Geist der Philosophie seines Lehrers aus dem Auge verlohren hatte.

So lange das Philosophiren nur bloßes Streben nach Ergründung der Erkenntniß, und noch nicht die gelungene Ergründung selber ist: so lange kann auch die Methode des Philosophirens, und die wissenschaftliche Darstellung der Philosophie, welche nicht vor der Wissenschaft vorhanden seyn kann, nur noch bloßer Versuch seyn. Nur erst in der gelungenen Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie kann der bezeichnende Buchstabe der Wissenschaft durch den bezeichneten Geist des Wissens bestimmt seyn. Nur zugleich mit dem ersten Grundgedanken alles Denkens, und nur durch denselben, kann sich auch der angemessene Ausdruck desselben einfinden. Nur dann erst kann auch diejenige Harmonie zwischen Geist und Buchstaben angehen, welche allein durch die besonnenste Unterscheidung der Funktion des reinen Gedankens von der Funktion des bloßen Wortes, und durch die Unterordnung von diesem unter jenen möglich ist. In der langen Zwischenzeit, während der bloßen Annäherung zu diesem Ziele, werden sich Geist und Buchstabe abwechselnd einander bald hindern, bald befördern müssen. Der in jedem, mit einem höhern Grade von Genialität begabten, Philosophen fortschreitende Geist wird nothwendig die Lehrgebäu-

de seiner Vorgänger und Lehrer umstürzen müssen, um sich über die Trümmer derselben hinweg freye Bahn zu machen. Mehr mit seinen Entdeckungen, als mit der Darstellung derselben, beschäftiget, wird er die methodische Einkleidung des Entdeckten in ein schulgerechtes Ganzes mehr oder weniger vernachlässigen. Der Buchstabe, mit welchem er sich bey seinem genialischen Suchen und Fortstreben behelfen konnte und mußte, wird nothwendig insoferne unpassend, unzureichend werden müssen, inwieferne jene Entdeckungen unter dem Charakter der Wissenschaft geltend gemacht, im methodischen Detail dargestellt, in die Form eines wissenschaftlichen Ganzen eingekleidet werden sollen. Schaffet sich nun der fortschreitende Geist nicht in Einer und derselben Person, in welcher er seine genialischen Entdeckungen machte, auch die systematische Darstellung derselben, oder ist er dabey durch den Zustand einer unreifen Logik und fehlerhaften Methodologie beschränkt: so begegnet ihm, was der Leibnitzischen Philosophie durch Wolf, und die Mitarbeiter und Nachfolger desselben, begegnet ist. Die Einkleidung der Schule wird nun dem Geiste einer solchen Philosophie eben so sehr zu enge, als die ursprüngliche Darstellung durch ihren Erfinder für das schulgerechte Wissen zu weit gewesen ist. Das neue Lehrgebäude wird und bleibt, wie das Leibnitzisch-wolfische, eine bloße Combination, Coagulation, Confreszenz eines alten scholastischen Buchstabens mit einem neuen Genialischen.

Unstreitig besteht der Geist der Leibnitzischen Philosophie in dem Bestreben, die Realität der Erkenntniß auf dem einzig möglichen Wege, d. h. zugleich durch Aufweisung des Urwahren an dem Wahren, und Herleitung des Wahren aus dem Urwahren, zu ergründen. Das Wahre ist Leibnitzen die Wesenheit der Dinge, und diese ist ihm sowohl in dem Wesen der endlichen Dinge, in den Creaturen — als in dem Wesen der Wesen, dem unendlichen Wesen, in Gott enthalten, welcher der Einzige Grund nicht nur der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Wesen, sondern auch aller realen Erkenntniß, als solcher, ist. Ausserdem besteht die besondere Eigenthümlichkeit der Leibnitzischen Philosophie darin, daß sie die Wesenheit des realen Objektes, oder der Substanz, überhaupt, das Wesen jeder Monade — für eine das Universum vorstellende Kraft erklärt. Beyde Eigenthümlichkeiten der Leibnitzischen Philosophie giengen in der methodischen Einkleidung derselben gänzlich verlohren.

Von der Lehre über die vorstellende Kraft der Substanz überhaupt, heißt es in der Bruckerschen Lebensbeschreibung Leibnitzens: „Dieses ist der hauptsächlichste Knoten, dessen Unauflöslichkeit nicht nur von den Gegnern der Leibnitzischen Philosophie geltend gemacht, sondern auch von Freunden derselben eingestanden wird. Leibnitz selber legte auf jenen Lehrsatz so viel Gewicht, daß er die Cartesianer darüber tadelte, daß sie

die dunkeln, oder bewußtlosen, Vorstellungen läugneten, nur Geister für Monaden hielten, und weder das Daseyn der Thierseelen noch anderer Entelechien zuließen. Leibnitz glaubte auch die Elemente der Körper unkörperliche Automate nennen zu müssen, die, inwieferne auch sie Perceptionen und Begierden haben, lebendige Wesen wären, und heißen können, von denen die Thierseelen, die menschlichen Seelen, und selbst die Gottheit nur den Graden der Vollkommenheit nach verschieden seyn könnten. Aber eben dieses wurde von den Kennern insgemein für unbegreiflich und unverständlich gehalten. Selbst der berühmte Wolf, da er die Metaphysik aufstellte, gestand, daß er bisher zweifeln müsse: ob sich die Perception der Monaden behaupten lasse. Er glaubte, daß es genug wäre, die Elemente der Körper als Einfach anzunehmen, ohne dieselben sich als Leibnitzische Monaden (als vorstellende Kräfte) zu denken." — Auch Dutens erklärt in seiner Vorrede zum zweyten Bande seiner Ausgabe der sämmtlichen Leibnitzischen Werke: „Es wäre und bleibe immer zweifelhaft: ob die Vorstellung (Repräsentation, Abspieglung) der Vielheit in der Einheit eigentlich eine Perception heissen könne."

So wurde die Leibnitzische Philosophie nur mit Weglassung ihrer eigenthümlichsten Hauptlehre, und ohne ihren Grundbegrif vom Wesen einer Substanz überhaupt — zur sogenannten Leib-

nitzisch-wolfischen Philosophie, welche schon dadurch, daß sie die übrigen Leibnitzischen Philosopheme ohne Jenes annehmen zu können und zu müssen glaubte, deutlich genug an den Tag legte, daß ihr Einverständniß mit Leibnitz nicht über den Buchstaben hinausgieng. Gleichwohl kannte man in Teutschland jene Philosophie fast ganz allein nur aus dem Standpunkte der Wolfischen Ansicht, und selbst Kant beurtheilt dieselbe aus seinem eigenen, dem sogenannten, Critischen Standpunkte, nur vermittelst jener Wolfischen Ansicht, die er für eine in der Hauptsache gelungene Darstellung der Leibnitzischen Philosophie hält.

Der Andere, obenerwähnte, Charakter des Geistes der Leibnitzischen Philosophie, der unsres Dafürhaltens der Charakter des wahren Geistes aller Philosophie ist, der in der unzertrennlich vereinigten Aufweisung des Urwahren an dem Wahren und Herleitung des Wahren aus dem Urwahren besteht, und durch welchen das philosophische Wissen nur durch die Anerkennung der Gottheit sich selber als ergründete Erkenntniß konstituirt —, ist nicht weniger in der Wolfischen, und jeder andern methodischen Darstellung der Leibnitzischen Philosophie verlohren gegangen. Dieser Charakter fehlt jeder Philosophie, und muß jeder Philosophie fehlen, die nicht schon in der Auflösung ihrer ersten Aufgabe das Urwahre an dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre findet, und die ein Wahres überhaupt ohne die Gottheit, und von

der Gottheit — als ein Wahres aufstellen und beweisen zu können wähnt, gesetzt auch, daß Sie das Daseyn Gottes hinterher aus Grund- und Lehrsätzen zu beweisen versuchte, welche in einer vorhergegangenen Philosophia prima ohne Gott, dieselbe mag nun Ontologie — Critik der reinen Vernunft — Wissenschaftslehre oder Apodiktik heißen — als ergründete Erkenntnisse, bewährtes Wissen, wahrhaft philosophische Überzeugungen bereits angenommen sind. Die Philosophie findet Gott und mit demselben das Wahre der Natur nimmermehr, wenn sie nicht Gott vor allen Dingen und zugleich mit der Wahrheit der Dinge finden kann; und sie kann sich selbst weder in der Metaphysik noch selbst in der Logik als wahr legitimiren, bevor sie sich nicht in der Wahrheit an dem Urwahren und durch dasselbe orientirt hat. So weit sich von dem Geiste der Leibnitzischen Philosophie aus den zerstreuten Aufsätzen und den fragmentarischen Darstellungen Leibnitzens selbst urtheilen läßt, würde dieser Geistesverwandte Platons, wenn er seine Philosophie systematisch aufgestellt hätte, schwerlich eine Ontologie oder auch nur eine Logik geliefert haben, in welcher die Anerkennung des Realgrundes aller Möglichkeit und Wirklichkeit entbehrt werden kann, und welche sich für Wahr ausgegeben hätte, ohne sich vorher am Urwahren und durch dasselbe bewährt zu haben.

Ich weiß, daß ich in dem, was ich über diesen

einzig wahren Geist der Philosophie sage, von den meisten Lesern nicht verstanden werde. Auch die Leibnitzische Philosophie würde ohne jene Verstümmlung, durch welche sie ihren Geist, ihr Wesen, aber damit auch die hauptsächlichste Schwierigkeit, popularisirt zu werden, verlohr, nimmermehr in dem Leibnitzisch-wolfischen Buchstaben jenen schnellen und weitverbreiteten Eingang gefunden haben, der ihr durch die Wolfische Schule zu Theil wurde. Um so weniger — weil inzwischen Lockes Versuch über den menschlichen Verstand auch in Teutschland bekannter geworden war, der eine, der Leibnitzischen, ganz entgegengesetzte Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie in einem mit seltner Gründlichkeit und Faßlichkeit bearbeiteten Empirismus geltend machte.

§. VI.

Locke

(geb. 1632. gest. 1704.)

Sowohl Descartes als Leibnitz haben die Logik und die Metaphysik (wie auch noch bis auf den heutigen Tag geschieht) als zwey besondere Wissenschaften — und zwar die Metaphysik als die Wissenschaft des wahren Inhalts — die Logik aber — der wahren Form der Erkenntniß angesehen. Keiner von beyden hatte es indessen auf eine erschöpfende, wissenschaftliche, Un-

tersuchung des Verhältnisses zwischen diesen beyden Wissenschaften angelegt; und aus den zerstreuten Winken in ihren Schriften läßt sich nur so viel wahrnehmen, daß Leibnitz mehr den Zusammenhang — Descartes mehr den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik im Auge hatte.

Indem die erste Aufgabe der Philosophie die Realität der Erkenntniß zu ergründen übernimmt, hat sie die Realität sowohl der Form, als des Inhalts der Erkenntniß aus Einem und Demselben Princip darzuthun. Die wissenschaftliche Auflösung jener Aufgabe, die methodische Philosophia prima, muß daher entweder eine Metaphysik seyn, welche sich selbst, und zugleich auch die Logik, oder eine Logik, welche sich selbst und zugleich auch die Metaphysik begründet, — oder eine dritte Wissenschaft, welche weder Logik noch Metaphysik ist, aber sich selbst, und zugleich auch beyde Wissenschaften begründet. Sowohl in der Leibnitzischen als in der Cartesianischen Philosophia prima ist die wissenschaftliche Behandlung der ersten Aufgabe der Philosophie zu weit hinter der blos genialischen zurückgeblieben, als daß sich dieselbe auf irgend eine jener drey Forderungen eingelassen hätte. Sie stellte eine bloße Metaphysik auf, in welcher die Logik und die Realität derselben als Wissenschaft vorausgesetzt wird, das eigentliche Verhältniß derselben zur Metaphysik aber völlig unentschieden bleibt.

Locke fand die bloße metaphysische Erklärung der Realität der Erkenntniß, aus der

vorausgesetzten Realität der bloßen Objekte, eben so unbefriedigend, als diejenige logische Erklärung, welche von den realen Objekten abstrahirt, (wegsieht), die Erkenntniß ohne ihre Beziehung auf dieselben erforscht, und nur die Form des Erkennens ohne Inhalt aufstellt. Er fühlte das Bedürfniß einer über die Metaphysik nicht weniger als über die Logik hinausgehenden Wissenschaft, welche die Realität der Erkenntniß in Rücksicht auf Inhalt und Form derselben zugleich ergründete. Sein Versuch über den menschlichen Verstand gieng auf nichts geringeres, als auf diese Grundwissenschaft aus. Er mußte schon dadurch in der Geschichte der Philosophie Epoche machen, daß er die Idee einer Philosophia prima veranlaßte und anregte, die von allem, was bisher Metaphysik und Logik hieß, wesentlich verschieden ist, — daß er die Erkenntniß aus einem bis dahin theils vernachlässigten, theils mit dem Metaphysischen und dem Logischen verwechselten Standpunkte, nämlich dem Psychologischen untersuchte, und daß er das Erkennen als einen Gemüthszustand im Unterschied und Zusammenhang mit andern Gemüthszuständen, die kein Erkennen sind, aber damit als Bedingungen und Folgen zusammenhängen, zu erforschen den Weg bahnte.

Auch Locke geht bey seinem Aufstellen der ersten Aufgabe der Philosophie, mit Descartes und Leibnitz, von derselben Worterklärung aus, indem auch Er die Erkenntniß, als solche, im Denken und Vorstellen in unzertrennlicher Vereinigung

bestehen läßt. Aber er geht dabey von einem **Grundbegriffe des Denkens** aus, der den Grundbegriffen der beyden andern Philosophen völlig **entgegengesetzt** ist, indem er das **Denken** — das jene für das **Bewußtwerden des Wesens der Dinge**, und **des Wesens der Wesen** halten, für nichts weiter als für die **thätige Reflexion auf das Vorstellen** gelten läßt, die Vorstellung, als solche, für das Objekt des Denkens erklärt (Idea is the Object of thinking), und im Denken selbst eine **große Verschiedenheit von Modificationen** annimmt. (In it the mind obſerves a great Variety of Modifications. Chapt. XIX. Of the Modes of thinking.) *)

Gleichwie **Descartes** und **Leibnitz** die Realität der Erkenntniß **rationalistisch** aus dem das **Vorstellen bestimmenden Denken** erklären: so erklärt **Locke** dieselbe **empirisch**, aus dem das **Denken modificirenden Vorstellen**; und diese Erklärung läßt sich auf die folgenden Hauptmomente zurückführen.

---

*) **Perception**, as it, is the firſt faculty of mind exerciſed about our Ideas, ſo it is the firſt and ſimpleſt Idea, we have from Reflexion, and is by ſome called **Thinking** in General. Though **Thinking** in the propriety of **Engliſh** Tongue ſignifies that ſort of operation of the Mind about its Ideas, wherein the **Mind is active**; where it with ſome degree of voluntary attention conſiders any thing. Chapt. IX. Of Perception.

1) Die Quelle aller reellen, sich auf wirkliche, nicht blos eingebildete, Dinge beziehenden Vorstellungen ist die Erfahrung.

2) Aus der äusseren Erfahrung schöpfen wir durch Sensation die Vorstellungen von Dingen ausser uns; aus der innern Erfahrung durch Reflexion die Vorstellungen von dem Wirken und Leiden des Gemüthes.

3) Alle Vorstellungen sind entweder Einfach oder Zusammengesetzt. Die erstern enthalten eine gleichförmige Darstellung, die sich nicht in verschiedene Wahrnehmungen auflösen läßt. Sie können durch keine Operation der Phantasie und des Willens weder hervorgebracht noch vernichtet werden, und sind rein wahr, weil sie nichts enthalten, was nicht durch ihre Gegenstände gegeben und bestimmt wäre. Ihr Inhalt ist durch kein mißlungenes Raisonnement verunstaltet, und sie machen durch denselben die wahren Materialien aller Erkenntniß aus.

4) Die Qualität, oder Beschaffenheit, eines Vorstellbaren ist dasjenige, wodurch es Vorstellung in uns hervorbringt. In den Körpern sind diese Beschaffenheiten entweder ursprüngliche (qualitates primariae) oder abgeleitete (secundariae). Die erstern sind von dem Körper unter allen Umständen unzertrennlich, werden in jedem Theilchen der Materie, so weit dasselbe vermöge seiner Größe durch die Sinne wahrnehmbar ist, angetroffen, und sind auch in den wegen ihrer Kleinheit unbemerklichen Theilen enthalten — z. B. Undurchdringlichkeit, Ausdeh-

nung, Figur, Beweglichkeit. Die Abgeleiteten hingegen bestehen aus dem Vermögen der Körper, durch die Masse, Figur, Zusammensetzung, Bewegung ihrer unmerklichen Theile, in uns gewisse Sensationen, als die der Farben, Töne, Gerüche u. s. w. hervorzubringen. *)

5) Die Vorstellungen von den ursprünglichen Qualitäten sind Ebenbilder dieser Qualitäten are resemblances of them), und ihre Urbilder sind in den Körpern an sich selbst vorhanden, während die Vorstellungen von den abgeleiteten Qualitäten in den Dingen selbst keine Urbilder aufzuweisen haben, und keine Ebenbilder von dem sind, was sie vorzustellen scheinen.

6) Alle einfachen Vorstellungen, sie mögen durch Reflexion oder durch Sensation entstehen, ein Wirken oder Leiden des Gemüthes, oder Qualitäten äusserer Dinge vorstellen, sind dem Gemüthe gegeben, und dasselbe kann sich dabey nur leidend verhalten. Nichts desto weniger giebt es gewisse, dem Gemüthe eigenthümliche, Handlungen, durch welche dasselbe aus jenen einfachen Vorstellungen, als den Elementen und Grundlagen aller Andern, die Uebrigen

---

*) Such qualities, which in truth are nothing in the Object themselves but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i. e. the bulk, figure, etc. of their insensible parts, as colours, sounds, tastes etc. T. I. Ch. 8. §. 10.

bildet. Diese Handlungen sind: 1) die Combination verschiedener einfacher Vorstellungen in eine Einzige Zusammengesetzte — 2) das Zusammenhalten zweyer Vorstellungen, sie seyen nun einfach oder zusammengesetzt, um dieselben, ohne sie in eine einzige zu vereinigen, auf einmal zu übersehen — 3) das Absondern gewisser Vorstellungen von allen übrigen Vorstellungen, welche dieselben in der reellen Wirklichkeit begleiten. Durch die erste dieser Handlungen werden alle zusammengesetzten Vorstellungen überhaupt, durch die zweyte alle Vorstellungen von den Verhältnissen, durch die dritte alle allgemeinen Vorstellungen gebildet.

7) Die objektive Realität aller zusammengesetzten Vorstellungen hängt davon ab, daß dieselben aus keinen andern Materialien, als aus den einfachen Vorstellungen der Reflexion und Sensation zusammengesetzt sind. Nur insoferne sind sie durch ein reelles Denken, und nicht durch willkührliche Wirksamkeit der Phantasie (aus bloßen Einbildungen) zusammengesetzt. Ihre Probehältigkeit für den Philosophen besteht in ihrer Zurückführung auf jene einfachen Vorstellungen.

8) Dasselbe gilt von den Verhältnissen und den allgemeinen Vorstellungen. Die objektive Realität von Beyden wird nur durch die einfachen Vorstellungen, die allein sich auf reelle Dinge unmittelbar beziehen, vermittelt.

9) Die allgemeinen Vorstellungen bezeichnen nur das Aehnliche an mehreren Individuen,

das durch Abstraktion ausgehoben und durch ein Wort festgehalten wird. Da die einfachen Vorstellungen sich nur auf die einzelnen Dinge, woraus sie entstanden sind, beziehen können — die Allgemeinen aber sich nur durch die Einfachen, aus denen sie durch Abstraktion geschöpft sind, sich auf das wirkliche Reelle beziehen: so fehlt es den Allgemeinen, als solchen, und ohne jene Beziehung auf das Individuelle, an aller objektiven Realität.

10) So wird durch den allgemeinen Begrif der Substanz nichts als der abstrakte Inbegrif der ursprünglichen, durch einfache Vorstellungen vorgestellten Beschaffenheiten eines und desselben Objektes vorgestellt; und die Substanz an sich, und ohne jene Beschaffenheiten, die nur in den Individuen reel wahr sind, ist nichts als ein bloßes leeres Gedankending — Ens logicum — das man fälschlich für einen von allen Beschaffenheiten entblößten Träger — Substratum — der Beschaffenheiten hält, das an sich aber nichts als das Abstraktum der Complexion von Beschaffenheiten überhaupt ist.

11) Durch die einfachen Vorstellungen, die uns in der äußern Erfahrung von den Körpern, und in der inneren von der Seele gegeben sind, und durch die Erkenntniß, oder die Wahrnehmung der Einstimmung und des Widerstreites zwischen jenen Vorstellungen, und zwar sowohl durch die anschauende Erkenntniß, welche in der unmittelbaren Vergleichung zweyer Vorstellungen, als durch die

raisonnirende Erkenntniß, welche in der durch mehrere Vorstellungen vermittelten Vergleichung besteht — vermögen wir zwar einige Qualitäten der Körper und der Seele — aber keineswegs die innere Natur und das Wesen derselben zu ergründen.

12) „Wir haben zwar Vorstellungen von der Materie und vom Denken; werden aber vielleicht nie dahin kommen, zu wissen: ob ein bloßes materielles Wesen denke oder nicht. Durch die bloße Betrachtung unsrer eigenen Vorstellungen, und ohne eine dazwischen kommende Offenbarung, dürfte sich wohl nimmermehr ausmachen lassen: ob nicht der Allmächtige einigen, dazu eingerichteten, Systemen von Materie (Organisationen) das Vermögen des Wahrnehmens und des Denkens gegeben — oder ob derselbe mit jenen Organisationen eine besondere denkende immateriale Substanz verbunden habe." (4. T. 3. C. §. 6.)

13) Wenigstens ist es gleich unbegreiflich, wie gewisse Wahrnehmungen, z. B. Vergnügen und Schmerz, in einer immaterialen Substanz zufolge einer in den Theilen des Körpers vorgehenden Bewegung vorhanden seyn, als wie diese Wahrnehmungen in gewissen Körpern selbst, die auf eine gewisse Weise modificirt und bewegt sind, vor sich gehen können. Körper wirken, so weit wir dieselben kennen, nur wieder auf Körper, und durch Bewegung, so weit unsre Vorstellung von derselben reicht, kann nichts als wieder Bewegung entstehen. Wir

mögen also behaupten: die Materie und Bewegung bringe in einem immateriellen Wesen, — oder aber: sie bringe in sich selber — Vergnügen, Schmerz, die Vorstellung von Farben, Tönen u. s. w. hervor: so werden wir in beyden Fällen über unsre Vorstellungen, und unsre Vernunft selbst, hinausgehen müssen. (Ebendaselbst.)

Der Beweis vom Daseyn Gottes, den Locke im 10. K. des 4. B. aufstellt, macht die gewöhnlichen Momente: „daß ein entstandenes Daseyn „— nothwendig ein ewiges und allmächtiges „Wesen, Wahrnehmung und Erkenntniß in „uns aber — Wahrnehmung und Erkenntniß „in dem Urwesen voraussetzen" — auf eine eben nicht ungewöhnliche Weise geltend. Dieser Beweis ist so wenig ein wesentlicher Bestandtheil des übrigen Lehrgebäudes, daß derselbe vor und nach Locke von den Anhängern ganz entgegengesetzter Lehrgebäude gebraucht wurde. Wenigstens setzt derselbe die Lockische Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie so wenig voraus, als er selbst von derselben vorausgesetzt wird.

Es würde nicht schwer seyn, zu beweisen, daß Locke keineswegs durch seine Philosophia prima, sondern wohl nur durch seine Gewissenhaftigkeit und seinen Glauben an die christliche Offenbarung *) abge-

---

*) So unmoveable is that truth delivered by the Spirit of truth, that though the Light of Nature gave some

halten wurde, dem Materialismus des Leukipps und Epikurs beyzutreten. Auch würde dieser Beweis einen schicklichen Uebergang zu einer Darstellung der Hauptmomente des Materialismus abgeben, der aus dem empirischen Dogmatismus, so weit derselbe konsequent seyn kann, nothwendig hervorgeht. Allein da der Materialismus, als solcher, während er das Wesen der realen Objekte ergründet zu haben wähnt, sich keineswegs auf die Ergründung des Wesens der Erkenntniß einläßt, und nie eingelassen hat, so liegt derselbe ausserhalb der Gränzen dieser Uebersicht, welche sich auf die vornehmsten Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie einschränkt.

Es gereicht übrigens dem Lockischen Versuche zum besondern Ruhme, daß derselbe Leibnitzens Nouveaux Essays sur l'Entendement humain — und Humes Enquiry concerning human Understanding veranlasset hat.

Leider! ist jener Leibnitzische — dem Lockischen entgegengestellte — Versuch erst dreyssig Jahre nach dem Tode des Verfassers, durch Raspe (Oeuvres philosophiques Latines et Françoises de feu Mr. de Leib-

---

obscure glimmering, some uncertain hopes of a future State; yet human reason could attain to no clearness, no certainty about it, but that it was Jesus Christus alone who had brought Life and Immortality to light through the Gospel. II. Timoth. 1, 10. (Essay. T. 4. Ch. 3. §. 6. Note.)

nitz, tirées de ses Manuscripts, qui se conservent dans la Bibliotheque Royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, Amsterdam et Leipzig chez Schreuder 1765.) heraus gegeben worden, als die Leibnitzische Philosophie bereits, auf die obenbeschriebene Weise, methodisirt, und ohne die näheren Aufschlüsse, die jenes Werk über ihren Geist zu geben vermochte, auf den teutschen Universitäten eingeführt war. Als Leibnitz dasselbe geschrieben hatte, war, wie Raspe in seiner Vorrede sagt: „Lockes Philosophie so sehr Mode, daß sogar noch mehrere Jahre nach dem Tode Lockes und Leibnitzens Des Maizeaux, in der Vorrede zu seiner Sammlung Leibnitzischer Werke, zu behaupten kein Bedenken trug:" „„Er sähe noch nicht, daß die Leibnitzische Philosophie Glück gemacht habe."" — „Aber seit dem," fährt Raspe fort, „haben sich die Moden und Meynungen gar sehr geändert. Die Leibnitzische Philosophie hat nun Ihr Glück gemacht. Es ist die Reihe an Sie gekommen, zu triumphiren. Baron Wolf, und andere große Genies, haben sie geltend gemacht. Seine Methode hat die Herzen bezwungen, und den Geistern gebothen, und die Ursachen, welche jenes Werk (die Noveaux Essays) bisher in der Dunkelheit zurück hielten, haben gegenwärtig aufgehört."

Der Rationalismus hatte nun freilich auch einen Versuch einer Untersuchung aufzuweisen, welche der bisherigen Logik und der Metaphysik insoferne vorhergeht, inwieferne sie das gemeinschaftliche Fundament von beyden betrift. Allein da Leibnitz auch in diesem Werke nichts weniger als Methodisch verfuhr; da er für

den Inhalt desselben auf dem Gebiethe der Encyclopädie und Methodologie der Philosophie keine leere Stelle aufwies und in Anspruch nahm: so wußten ihm die Encyclopädisten und Methodologen der Philosophie auch keinen andern Platz anzuweisen, als den Alten, der sogenannten Metaphysik. Die Wolfische Schule fand übrigens nichts Neues darin. Was Sie darin finden konnte, war entweder bereits durch Wolf methodisirt, oder als etwas mit dem Methodisirten unverträgliches — als ein unphilosophischer Auswuchs Leibnitzischer Genialität — aus dem Leibnitzisch-wolfischen Lehrgebäude verbannet.

Während der Leibnitzische Versuch größtentheils nur aus Widerlegungen des Lockischen Empirismus aus dem Standpunkte des Rationalismus, und aus Erörterungen rationalistischer Lehrsätze gegen die Einwendungen des Empirikers besteht, unternimmt der Humesche Versuch aus dem empirisch-psychologischen Standpunkte Lockes die Widerlegung sowohl des empirischen als des rationalistischen Dogmatismus, und stellt die skeptische Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie mit einer bis dahin unerreichten Gründlichkeit und Klarheit auf.

§. VII.

H u m e

(geb. 1711. gest. 1776.)

Inwieferne der Skepticismus als Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie aufgestellt wird, behauptet er, und muß er behaupten, daß sich die Realität der Erkenntniß keineswegs ergründen, folglich auch in keinem Wissen und durch kein Wissen bewähren und vergewissern lasse.

Jeder in der ersten Aufgabe der Philosophie angenommene Begrif von Erkenntniß, welcher dieselbe aus etwas bestehen läßt, was nicht unmittelbar auf das Urwahre zurückweiset, und nicht aus demselben, um auch nur denkbar zu seyn, abgeleitet werden muß, führt, wenn er für den einzig möglichen Begrif der Erkenntniß gehalten, und als solcher behandelt wird, nothwendig entweder zum Skepticismus, oder zum Dogmatismus.

Er führt zum Dogmatismus, wenn jenes Etwas, das man für das Wesen der Erkenntniß ansieht, und das sich keineswegs auf das Urwahre zurückführen läßt, für das Urwahre selbst gehalten, und als solches im Philosophiren gebraucht wird.

Er führt zum Skepticismus, wenn man einsieht, daß jenes Etwas, das man für das Wesen der Erkenntniß ansieht, weder das Urwahre selbst ist, noch sich auf dasselbe zurückführen läßt.

Es lassen sich daher so vielerley dogmatische und skeptische Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie denken, als unrichtige Begriffe von Erkenntniß möglich sind, von denen man beym Aufstellen der ersten Aufgabe der Philosophie ausgeht.

Hume stellte sich die Erkenntniß, wie Locke, als Etwas, ursprünglich, aus der bloßen Erfahrung Geschöpftes, und einzig in derselben Enthaltenes, — das Philosophiren aber, als das Zurückführen der Erkenntniß auf die wirkliche Erfahrung vor. Allein Er sah dabey ein, und zeigte, daß sich die bloße Erfahrung in keinem Wissen, weder als das Urwahre selber aufweisen, noch auf dasselbe zurückführen lasse.

Seine Ansicht und Auflösung der ersten Aufgabe der Philosophie läßt sich auf folgende Hauptmomente zurückführen:

1) Die reale Erkenntniß, oder was Humen dasselbe heißt, die Erfahrungserkenntniß, ist ein Gemüthszustand, der wesentlich aus zweyerley Wahrnehmungen (Perceptions) besteht, nämlich aus Eindrücken (Impreſſions, Empfindungen) als den ursprünglichen — und aus Begriffen (Thoughts or Ideas) als den abgeleiteten Wahrnehmungen. (By the term: Impreſſion I mean all our more lively perceptions, when we hear or ſee, or feel, or love, or hate, or deſire, or will. And Impreſſions are diſtinquiſhed from Ideas, which are the leſs lively perceptions, of which we are conſcious, when we reflect on any of thoſe

sensations, or movements above mentioned. (An Enquiry concerning human Understanding. Sect. II. Of the Origin of Ideas.)

2) Durch den Eindruck wird etwas empfunden, durch den Begrif — wird es als Gegenstand gedacht, und durch beydes zusammen — wird erkannt. Die Erkenntniß ist dadurch real wahr, daß der Begrif sich auf den Eindruck bezieht; und sie ist dadurch real gewiß, daß sich der Eindruck auf den Begrif bezieht. Sie ist nur dialektisch, und scheinbar, wahr und gewiß, wenn der Begrif zwar keinen Widerspruch enthält, aber sich auf keinen Eindruck — sondern auf bloße Einbildung bezieht.

3) Es ist freylich Thatsache des Bewußtseyns, daß wir in der Reflexion über die Erkenntniß die Vorstellung von dem vorgestellten Objekte unterscheiden. Allein was wir durch diese Reflexion als Vorstellung von dem Vorgestellten unterscheiden, ist der Begrif, und was wir als Objekt unterscheiden, ist der Eindruck, aus dem der Begrif entstanden ist, und auf welchen, als auf sein Objekt, er sich bezieht.

4) Ob aber die Eindrücke, die wir nur als Perceptionen in uns kennen, und zu kennen vermögen, selber wieder ihre besondern Objekte haben, und ob und inwieferne sie mit denselben übereinstimmen, ist schlechterdings unerforschlich und unerweislich, weil alle unsre Begriffe nur durch die Eindrücke bewährt werden können, und weil die Ein=

drücke das Ursprüngliche im Bewußtseyn, das Erste und Letzte, wovon die Erkenntniß ausgeht, und worauf sie zurückgeht, und über welches keine Nachforschung hinausgehen kann, sind.

5) Durch Eindrücke läßt sich keineswegs ein Unveränderliches, als unveränderlich, aufs höchste nur ein Unverändertes, insoferne wahrnehmen, als keine Veränderung an demselben bemerkt wird. Aus der Nichtbemerkung der Veränderung aber läßt sich nicht einmal auf das Nichtverändertseyn, geschweige denn auf Unveränderlichkeit schliessen. Das unmerkliche Nacheinanderseyn wird sowohl an einer sehr langsamen Bewegung, z. B. des Stundenzeigers einer Taschenuhr —, als auch an einer sehr schnellen Bewegung — z. B. einer im Kreise herumgeschleuderten glühenden Kohle — als Fortdauer wahrgenommen.

6) Durch den Begrif der Substanz wird nicht blos die wahrgenommene Dauer — das Unverändert-befundene — sondern das Dauren-Müssen, die Unveränderlichkeit, eines Dinges gedacht. Eben so wird durch den Begrif der Causalität — nicht blos das wahrgenommene Nacheinanderseyn zweyer Dinge, das Aufeinanderfolgen, sondern — daß Nacheinanderseyn-Müssen, das nothwendige Vorhergehen und das nothwendige Folgen gedacht. Allein da jenes Müssen keineswegs wahrgenommen, jene Nothwendigkeit durch keinen Eindruck gegeben seyn kann: so lassen jene Begriffe von Substanz und Ursache keine Be-

währung, als wahre Erkenntnisse zu. In beyden wird das Müssen durch Phantasie vorgespiegelt, und ist eine bloße Folge der Gewohnheit, oder der oftmaligen Wiederholung ähnlicher Eindrücke.

7) Weil und inwieferne die Erkenntniß nur dadurch real und probehältig ist und seyn kann, daß sie aus einem Begriffe, dem ein Eindruck korrespondirt, besteht: darum und insoferne müssen alle Begriffe von übersinnlichen Gegenständen nothwendig leer und inhaltslos — die Gegenstände derselben bloße Einbildungen, — die übersinnlichen Erkenntnisse aber — die sogenannten reinen Vernunftwahrheiten — durchaus grundlos seyn.

8) Die reellen Grundwissenschaften aller möglichen wahren Philosophie können keine andern seyn, als die empirische Psychologie und die Physik. Durch eine gründliche Psychologie leuchtet die Unmöglichkeit aller Metaphysik, als angeblicher Wissenschaft der Dinge an sich — die Unzulänglichkeit jeder Logik zur Aufstellung irgend eines positiven Criterium für die Wahrheit, und die Ungereimtheit alles desjenigen Philosophirens ein, welches, um die Realität der Erkenntniß zu ergründen, über die sinnliche Erkenntniß hinausgeht.

Der Humische Skepticismus ist das eigentliche Non plus ultra des Fortschreitens der philosophirenden Vernunft unter den Engländern bis auf den heutigen Tag geblieben. In demselben und durch denselben hat jede weitere Beschäftigung mit der ersten Aufgabe der Philosophie in England aufgehört. Die Widerleger Hume's daselbst sind die Ersten gewesen, welche den Sieg des Skepticismus über jede wissenschaftliche, d. h. die Realität der Erkenntniß ergründende, Philosophie dadurch eingestanden, daß Sie den Humischen Einwendungen gegen die Realität der übersinnlichen Erkenntnisse nichts als die Machtsprüche des sogenannten Common sense, die Entscheidungen des gesunden Menschenverstandes, und das in demselben enthaltene Wahrheitsgefühl entgegensetzen zu können und zu müssen glaubten. Da eben die Prüfung, Läuterung, Ergründung jener Entscheidungen und jenes Wahrheitsgefühls nichts weiter als die, mit andern Worten ausgedrückte, erste Aufgabe der Philosophie ist: so kann sich das Aufhören alles eigentlichen Philosophirens schwerlich auf eine zuverlässigere Art und Weise ankündigen, als dadurch, daß die Philosophen selber anfangen, die Ergründung der Realität der Erkenntniß aufzugeben, das, was durch ihre Untersuchungen zu erklären ist, als erklärendes Princip anzunehmen, und das Philosophiren in der Appellation an bloße Gefühle bestehen zu lassen.

§. VIII.

Der teutsche Eklekticismus oder die Popularphilosophie.

Je mehr man sich in Teutschland eine geraume Zeit hindurch mit der Anwendung der Leibnitzisch-wolfischen Metaphysik auf alle übrigen Wissenschaften beschäftigt hatte, und je länger man die Bearbeitung der Metaphysik, die man in jenem Lehrgebäude für vollendet hielt, aufgegeben hatte: desto mehr verlohr man die erste Aufgabe der Philosophie als etwas längst abgethanes aus dem Auge. Die Aufschlüsse und Belehrungen, die man aus den Schriften französischer und englischer Empiriker über dieselben Gegenstände der Erfahrung, auf welche man bisher die trockenen Schulformeln der Metaphysik angewendet hatte, erhielt, und welche über jene Gegenstände freylich ein helleres Licht als jene Formeln verbreiteten, veranlaßten bald genug die Chimäre des sogenannten Eklekticismus, welche eine geraume Zeit hindurch, besonders seit der Ausbreitung gewisser Lehrbücher zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, in der teutschen Schulphilosophie den Scepter führte, und welche noch bis auf den heutigen Tag von manchem gelehrten und talentvollen teutschen Schriftsteller für den ächten Geist der Philosophie gehalten, gepriesen und geltend gemacht wird.

Um die mit einander in einem ewigen Widerspruch begriffenen Geister des Empirismus und Rationalismus unbekümmert, lebt der Eklekticismus mit dem Buchstaben von beyden in gleicher Vertraulichkeit. Die dadurch gewonnene Bequemlichkeit, bald den Schwierigkeiten einer rationalistischen Erklärung durch eine Empirische, und umgekehrt, zu begegnen, oder zuvor zu kommen, und die damit verbundene Leichtigkeit, jedem Einwurfe auszuweichen, jede Frage zu beantworten, verschaffte dieser, gegen alle Sekten und Partheyen in der Philosophie protestirenden, Schule eine Menge von Anhängern, deren sich noch keine andere zu rühmen hatte. Aber freylich hieß denn auch von nun an jedes sorgfältigere und einigermaßen geordnete Nachdenken über Alles und Jedes, ein Philosophiren. Man methodisirte alle Arten von Wahrnehmungen, Bemerkungen, Beobachtungen und Einfälle, und nannte dieses die angewendete Philosophie. Nur in der anzuwendenden Philosophie selber, die man in einer Mischung von sogenannter Logik, synkretistischer Metaphysik, und empirischer Psychologie zu besitzen wähnte, wollte man von keiner andern Methode wissen, als der rhapsodischen und aphoristischen, und das Wort System wurde selbst unter den Philosophen von Profession zum Schimpfworte.

Wenn ja irgend einem dieser Eklektiker sich die Frage nach der Realität der Erkenntniß aufdrang t

so besann er sich bald genug, daß dieselbe vor kurzem durch Leibnitz, Locke und Hume, und die Widerleger derselben, von allen Seiten untersucht und beantwortet worden sey. Er entschied nach seiner eklektischen Grundmaxime: daß in jeder jener Untersuchungen und Beantwortungen etwas Wahres, und die volle Wahrheit in allen zusammengenommen enthalten sey, und daß es wohl auch möglich seyn dürfte, ausfindig zu machen, worin und inwieferne jeder jener Fundamentalphilosophen Recht habe, wenn es sich nur anders auch der Mühe verlohnte; und wenn ein Mann von gesundem Menschenverstande, bey der Erwerbung, Anwendung, Vermehrung und Verbesserung der wirklichen und unbestrittenen Erkenntniß — nur auch noch Zeit, Lust und Veranlassung finden könnte, über die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt nachzugrübeln.

Der ursprüngliche lebendige Geist des Philosophirens — das Bestreben, durch innere Bewährung und Vergewisserung der Principien aller Erkenntniß die Erfahrungserkenntnisse zu veredeln, war nun auch aus der teutschen Philosophie in dem Verhältnisse gewichen, als dieselbe die Gestalt der durchs Philosophiren erst zu veredelnden Kenntnisse annahm, — die Popularität zum vornehmsten Kennzeichen ihrer Wahrheit und ihres Werthes erhob, — und stolz auf die Gemeinnützigkeit, Faßlichkeit und Anwendbarkeit ihrer Lehren — nicht ohne Beschämung

auf ihre ehemalige Beschäftigung mit der ersten Aufgabe der Philosophie zurücksah — und die Erneuerung jener Beschäftigung für einen unmöglichen Rückfall in den Zustand ihrer glücklich überstandenen Unmündigkeit ansah.

N. II.

Was heißt philosophiren? was war es, und was soll es seyn?

Durch das Philosophiren wird eine Erkenntniß beabsichtiget, welche sich über die Unvollkommenheit der im schlimmen Sinne sogenannten gemeinen (vulgären) erhebt.

Aber nicht jede ungemeine Erkenntniß ist darum auch schon eine Philosophische. Insbesondere besteht dieser Charakter keineswegs aus den Vorzügen, die nur durch Talente gegeben und durch Fleiß und Uebung erworben werden. Er ist zwar nicht ohne jene Vorzüge, aber eben so wenig auch durch dieselben möglich; denn er kann und soll nur der Erfolg des absichtlichen Bestrebens seyn, in der Erkenntniß auf den Grund zu kommen.

Allein auch mit dieser Absicht ist noch nicht alles gethan. Ist die Befriedigung irgend eines gröbern oder feinern Eigennutzes der Endzweck der beabsichtigten Ergründung der Erkenntniß: so mag dieselbe durch noch

so ausserordentliche Anlagen und Fertigkeiten unterstützt seyn, und sie wird gleichwohl kein eigentliches, wirkliches, Philosophiren heißen können. Auf den wahren Grund der Erkenntniß kann nur allein dasjenige Bestreben ausgehen, das aus dem lauteren Interesse an der Wahrheit und Gewißheit, als solcher, hervorgeht, und über das individuelle Interesse, dieses oder Jenes wahr zu finden, oder sich wahr zu machen, hinausgeht.

Das Philosophiren wäre sonach das von der Liebe zur Wahrheit und Gewißheit ausgehende Bestreben, die Erkenntniß zu ergründen, oder, was dasselbe heißt, die Realität der Erkenntniß, als solche, zu bewähren und zu vergewissern.

Liebe zur Wahrheit, als Wahrheit, wird bald und leicht genug als wesentliche Bedingung des Philosophirens anerkannt. Nicht so der Glaube an Wahrheit, als Wahrheit. Aber man versuche es, jene Liebe ohne diesen Glauben, und zwar ohne den lebendigen Glauben an Wahrheit zu denken! zu denken, sage ich, nicht etwa zu ahnen, zu träumen, zu phantasieren: und man wird finden, daß die Liebe zur Wahrheit so wenig ohne den Glauben an Sie, als dieser ohne jene, denkbar ist.

Nicht blos anerkannte Unphilosophen, sondern berühmte Philosophen von Profession, sehen den Unglauben für etwas dem Philosophen wesentliches, für eine der nächsten Bedingungen alles Philosophirens an. Als Freunde der Philosophie behaupten sie, man könne und müsse nur darum Philosophiren,

weil man an die Wahrheit nicht glauben könne. Die Feinde der Philosophie aber behaupten, man müsse im Glauben an die Wahrheit irre geworden seyn, und irre werden, um überhaupt zu Philosophiren. Ich behaupte, und werde es zu seiner Zeit beweisen, daß das Philosophiren, inwieferne dasselbe ein Bestreben und ein Versuch ist, den Glauben an die Wahrheit als wesentliche Bedingung voraussetze; inwieferne es aber gelungener Versuch, und folglich nicht mehr bloßes Streben, sondern wahres Wissen ist, den Glauben an Wahrheit nur als blossen Glauben, d. h. nur als ein durch kein Wissen feststehendes Fürwahrhalten, entbehrlich mache.

So viel läßt sich schon vorläufig darthun, daß nicht der Mangel, sondern nur die Fülle, des Glaubens an Wahrheit die Triebfeder des Philosophirens seyn müsse, wenn Philosophiren das Bestreben seyn soll, die Realität der Erkenntniß ergründend zu bewähren. Dieses Bestreben kann freylich nur auf ein Wissen des Wahren, und folglich auf kein Glauben — aber es kann eben darum auch nur vom Glauben des Wahren ausgehen. Was bey diesem Bestreben vermißt und gesucht wird, ist nicht Glauben, sondern Wissen des Wahren, welches aber ohne den Glauben an das Wahre weder vermißt, noch gesucht, noch gefunden werden kann.

Wenn der Skeptiker-Philosoph, und kein gemeiner Grübler, der da untersucht, ohne selbst zu wissen, was? seyn soll: so kann er keineswegs dem Glauben an Wahrheit entsagen; sondern er muß denselben

eben dadurch bekennen, daß er sich für einen Skeptiker erklärt. Er läugnet keineswegs die Wahrheit und Gewißheit überhaupt, sondern nur die Erweislichkeit derselben in einem Wissen und durch ein Wissen. Er läugnet auch diese nur darum, weil Er an dem Wissen, als Wissen, inwiefern Er dasselbe durch sein Forschen ergründet zu haben glaubt, diejenige Realität vermißt, die Er durch seinen Glauben an Wahrheit kennt, und an der Er durch seine Liebe zur Wahrheit festhält. Das Philosophische im Skepticismus besteht eben in der Huldigung, die derselbe dem Glauben und der Liebe zur Wahrheit leistet.

Man frage mich hier nicht: was der Glaube an Wahrheit sey? Wem dieser Glaube nicht als Glaube, nicht durch sich selbst klar ist, der hat und kennt auch das Bedürfniß nicht, denselben in einem Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener Frage selbst nicht; und ich habe Ihm denn nichts weiter zu sagen. Wer wissen will, was und wie Er im Glauben an die Wahrheit glaube, muß Philosophiren; aber Er muß dann zu diesem Behuf jenen Glauben haben, und kann, inwieferne Er ihn hat, nicht erst fragen: was derselbe sey?

Wer den Glauben an Wahrheit nicht hat, und ihn nicht als Glauben vor allem Philosophiren anerkennt, für den ist schon die erste Aufgabe alles Philosophirens: die Bewährung der Realität der Erkenntniß, als bloße Aufgabe, und vor allem Versuch der Auflösung, durch welchen doch auch selbst der Skep-

tiker erst zu seinem Skepticismus gelangt, — etwas sich selbst widersprechendes, etwas schlechthin unmögliches, eine wahre Ungereimtheit.

Das Philosophiren setzt vorläufig, um auch nur als bloßer Versuch denkbar zu seyn, voraus: Erstens, daß es ein An sich selbst Wahres und Gewisses gebe, das der Philosoph schon bey, und in seinem Streben nach Wissen, aber insoferne auch nur durch Glauben kennt, und bekennt — Zweytens aber auch, daß es im Menschen, ausser der wahren und eigentlichen, eine nur scheinbare und an sich unwahre Erkenntniß geben könne, und wirklich gebe, eine eingebildete Realität der Erkenntniß in einem falschen Glauben oder vermeyntlichen Wissen, mit einem Worte Irrthum; welcher durch den Versuch, die Realität der Erkenntniß ergründend zu bewähren, wo möglich, und so weit als möglich, aufgehoben werden soll. Ohne die Voraussetzung des Irrthums würde der Versuch zu philosophiren überflüssig, und ohne Voraussetzung der Wahrheit im Glauben, vergeblich, ohne beydes, gleich widersinnig seyn.

Daß das An sich Wahre und Gewisse, als Solches, das Wahre, das an sich Gewiß und das Gewisse, das an sich Wahr ist, in dieser Eigenschaft nicht erst durch das Suchen Wahr und Gewiß werden kann, des Gesuchtwerdens eben so wenig fähig als bedürftig ist, versteht sich von selbst. In jedem Bewußtseyn, in welchem sich dasselbe unter diesem Charakter ankündigt, muß es unmittelbar gegeben

seyn, und dasselbe ist auch im Glauben an Wahrheit, so weit er wahrer Glaube ist, wirklich gegeben. Der Philosoph sucht es; aber er sucht es nicht im Glauben und nicht für den Glauben, sondern in einem Wissen und für dasselbe. Er sucht es, weil und inwieferne ihm dasselbe noch nicht im Wissen und fürs Wissen — das An sich Wahre und Gewisse ist, und weil er das Bedürfniß fühlt, versuchend nachzuforschen: ob und inwieferne dasselbe nicht auch im Wissen und fürs Wissen — das An sich Wahre und Gewisse werden, und sonach auch im Wissen sich selbst bewähren könne.

Soll aber das An sich Wahre und Gewisse in dem Wissen, nach welchem der Philosoph strebt, sich selbst bewähren: so muß Er dasselbe vorhinein, in dieser Rücksicht, und zum Behuf der Möglichkeit seines Suchens eintheilen: in dasjenige, was sich nur als das zu bewährende Wahre, und in dasjenige, was sich nur als das bewährende Wahre, in dem gesuchten Wissen, bewähren kann. Unter dem Erstern muß er vorläufig ein Wahres verstehen, das zwar an sich, aber nicht durch sich selbst — unter dem Andern das Wahre, das an sich und durch sich selbst Wahr ist, und wodurch alles, was Wahr ist, seine Wahrheit hat, das Urwahre, das, was vor Allem Andern Wahr ist, das Prius κατ' ἐξοχην. Thut er das nicht: so geht sein Forschen entweder auf kein Bewährendes, oder auf kein Zubewährendes, und da keines ohne das Andere für ihn seyn

kann, auf keines von beyden aus, und Er weiß selbst nicht, was Er mit seinem Forschen will.

Soll die Realität der Erkenntniß ergründet werden: so muß die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Erkennbaren, sowohl als der Erkenntniß, aus einem schlechthin durch sich selbst Wahren, welches nicht selbst Möglichkeit und Wirklichkeit, aber der absolute Grund von beyden, und eben darum der Grund von Allem, was eines Grundes bedarf, der Urgrund, ist, hergeleitet werden. Dieser Urgrund bewähret dann zugleich die Möglichkeit und Wirklichkeit, als ein Wahres, und sich selber, als das Urwahre, das heißt, als dasjenige, das nur sich selber, aber auch nur am Wahren, als dasselbe bewährend, sich bewähren kann, und wirklich bewährt. Sonach würde, wenn je Ableitung gelungen wäre, eine im strengsten Sinne bewährte Erkenntniß, ein Wissen statt finden, in welchem das Urwahre an dem Wahren und das Wahre durch das Urwahre erkannt wäre.

Inwiefern die Realität der Erkenntniß im Wissen und für dasselbe bewährt werden soll: kann sie daher weder in einem Wahren ohne das Urwahre, noch im Urwahren ohne das Wahre, sondern sie muß in Beydem zugleich, und in dem Verhältnisse von Beyden zu einander bestehen.

Auch im Glauben wird das Wahre nie ohne das Urwahre, und Dieses nie ohne Jenes geglaubt. Aber das Verhältniß zwischen beyden wird im blossen Glauben nur genossen und gefühlt, nicht

erkannt und gedacht. Jeder mislungene Versuch, dasselbe zu erkennen, giebt ein falsches Wissen, eine Afterphilosophie, welche, wenn und inwieferne sie nicht etwa durch den Glauben und die Liebe des Wahren niedergeschlagen, überwogen, wird, Unglauben erzeugt.

Ausser seinem Verhältnisse zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, ist das Urwahre — das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare.* Als solches läßt es sich weder suchen, noch finden, noch denken. Im Philosophiren, und durch dasselbe, wird es aber auch nur in seinem Verhältnisse zum Wahren gesucht, und kann es nur in der Eigenschaft des Erklärungsgrundes alles Erklärbaren, und des Unbegreiflichen, das allem Begreiflichen zum Grunde liegt — erklärt und begriffen werden.

Weil und inwieferne das an sich unbegreifliche Urwahre sich nur an einem begreiflichen Wahren, als solchem, ankündigen kann, darum und insoferne kann auch das Philosophiren nicht von dem unbegreiflichen Urwahren, sondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen. Aber dieses begreifliche Wahre muß, in dem gesuchten Wissen, einerseits unmittelbar auf das Urwahre über ihm, andererseits aber auf alles andere begreifliche Wahre unter ihm hinausführen; und es kann daher auch nur dasjenige Begreifliche seyn, welches alles übrige Begreifliche unter sich begreift,

selber aber unter keinem andern steht, in der Reihe des Begreiflichen das Erste ist, und daher nur das unbegreifliche Absolute über sich hat.

Mit dem Suchen der Einsicht in den Zusammenhang des Ersten unter allen Begreiflichen mit dem unbegreiflichen Urwahren geht das Philosophiren, als Streben; aber noch keineswegs als Wissen, an, welches erst in jener gefundenen Einsicht, als der Gefundenen, eintritt. In jenem Suchen also, und, so lange dasselbe bloßes Suchen bleibt, im Philosophiren kann und muß das begreifliche Erste, mit welchem dieses Suchen anhebt, einstweilen nur problematisch und hypothetisch als erstes Begreifliches angenommen werden. Daß dieses angenommene Erste des wahre Erste, daß dasselbe unter den vielen Begreiflichen das einzig mögliche erste Begreifliche seyn müsse: weiß der Suchende erst dann und in soferne, wann und inwieferne aus der näheren Untersuchung des Angenommenen mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum dasselbe einzig und allein durch das Urwahre, welches sich daran ankündigt, möglich, und wie es durch das Urwahre — wahr sey. Dann und dadurch erst weiß er, daß sein Angenommenes Erstes dasjenige Wahre sey, das unmittelbar von dem Urwahren, und vermittelst welches alles übrige begreifliche Wahre von dem Urwahren, ausgeht. Das hypothetische und problematische Princip des Philosophirens, als eines Versuches, geht dann

erst in das kategorische und apodiktische Princip der Philosophie, als der Wissenschaft, über, und das Philosophiren wird aus einem bloßen Bestreben nach der sich selbst bewährenden und vergewissernden Erkenntniß — diese Erkenntniß selbst.

Ist das angenommene Erste, wovon das Philosophiren dieses oder jenes Philosophen ausgieng, nicht das wahre erste Begreifliche, und vergißt der Philosoph, oder bedenkt Er nicht, daß Er dasselbe blos angenommen habe, und daß es, als angenommen, blos problematisch und hypothetisch sey: so ist sein Philosophiren nothwendig mislingende, und mislungene Spekulation, und das Produkt derselben Afterphilosophie. Sein angenommenes Erstes, das keineswegs das wahre erste Begreifliche ist, kann, was Er auch damit beginne, (durch keine Analysis, Synthesis, Thesis, Antithesis, durch kein Denken, Anschauen, und wie Er auch sein Verfahren damit nennen mag,) nimmermehr weder auf das Urwahre, als solches, noch durch dasselbe auf das übrige Wahre, als solches, hinführen. Je mehr er bey der Bearbeitung jenes Angenommenen, welches das Thema und Princip seiner Philosophie ist, durch Talente, Fertigkeiten, und Kenntnisse unterstützt wird, desto glänzender wird sein grundloses Lehrgebäude ausfallen. Er wird dasselbe für unerschütterlich halten müssen, so lange Er sein angenommenes Erstes für das einzigmögliche Erste ansieht.

Die auf diese Weise mislungene Spekulation wird Skepticismus, wenn und inwieferne der Philosoph bey näherer Untersuchung seines angenommenen Ersten einsieht, daß dasselbe weder das Urwahre selbst seyn, noch auf ein Urwahres zurückführen könne. Aus dieser Einsicht, und durch die Darstellung derselben, wird er den Beweis führen, daß die Realität der Erkenntniß durchaus für kein Wissen und durch kein Wissen bewährt und vergewissert werden, und daß der Versuch einer solchen Bewährung und Vergewisserung, so lange seine Unmöglichkeit nicht eingesehen wird, keinen andern Erfolg haben könne, als ein falsches Wissen zu erkünsteln, und die Realität des Glaubens zu untergraben.

Die mislungene Spekulation ist Dogmatismus, wenn und inwieferne der Philosoph sein angenommenes Erstes für das Urwahre selber, für das Unbegreifliche, das allem Begreiflichen zum Grunde liegt, ansieht. Sein Erstes ist dann der, bis zur höchsten Potenz gesteigerte, Grundirrthum selber. Denn dasselbe ist nicht nur nicht einmal das erste begreifliche Wahre, das allein auf das Urwahre, und durch dasselbe auf alles begreifliche Wahre führen kann; sondern indem dasselbe für das Urwahre selbst angenommen, und, als solches, gebraucht wird: entfernt es immer weiter von dem Urwahren und dem Wahren, je konsequenter die Spekulation in jenem Gebrauch verfährt. Der konsequente Dogmatismus ist nothwendig Atheistisch. Er hat den Charakter des Urwahren schon im Prinzip und The-

ma seiner Philosophie auf ein Falsches übergetragen, und sich dadurch genöthiget, denselben dem eigentlichen Urwahren abzusprechen. Nennt, und bekennt, seine Philosophie gleichwohl den lebendigen Gott: so hat er diese Inkonsequenz dem Glauben seines Gewissens zu danken, der ihm in einer ihm selbst unmerklichen Lücke seiner Spekulation das eigentliche Urwahre unterschiebt.

Der Dogmatismus ist Materialismus, wenn und inwieferne der Philosoph den von ihm mißverstandenen Charakter der bloßen Objektivität, als solcher, das Unveränderliche an der Ausdehnung und Bewegung für das Urwahre annimmt, und als dasselbe anwendet. — Es mag hier bey der bloßen Erwähnung dieser Geistesverirrung bewenden bleiben, die in Teutschland so wenig einheimisch ist, und in einer Geschichte der bisherigen teutschen Philosophie kaum einer Erwähnung werth seyn würde.

Der Dogmatismus ist Idealismus, wenn und inwieferne der Philosoph den von ihm misverstandenen Charakter der bloßen Subjektivität für das Urwahre annimmt, und als solches gebraucht.

Da die erste Aufgabe des Philosophirens die Realität der Erkenntniß, als solcher, betrift, und eben darum die Realität der Objekte unter keinem andern Charakter, als dem ihrer Erkennbarkeit betreffen kann: so kömmt bey der Auflösung jener Aufgabe alles darauf an, daß schon vor derselben, und in der bloßen Aufgabe, der Begrif der

Erkenntniß nicht verfehlt sey. In diesem Begriffe, den der Philosoph schon vor seinem Philosophiren haben, und zu demselben mit sich bringen muß, ist der Keim seines ganzen Systemes — der Standpunkt, nach welchem sich seine ganze spekulative Ansicht des Wahren, und des Urwahren, richten muß, enthalten. Die Erkenntniß, als Erkenntniß, ist ihm das Erste Zubewährende — die Realität, als Realität, nur insoferne das Erste Bewährende, inwieferne sie zur Realität der Erkenntniß vorausgesetzt wird. Wie Er sich die Realität der Erkenntniß als das zu Erklärende vorstellt, so stellt Er sich auch die absolute Realität, das Urwahre, das Er als Erklärungsgrund braucht, vor. Die Geschichte des sogenannten Critischen, oder, transcendentalen Idealismus liefert hierüber ein paar höchst auffallende Beyspiele, nämlich die Kantische und Fichtesche Philosophie.

Die Kantische, als solche, läßt sich zwar keineswegs auf die Untersuchung der Realität der Erkenntniß überhaupt ein — Sie untersucht zwey, verschiedene, Arten der Erkenntniß: die Erfahrungserkenntniß, als solche, in der Critik der reinen, und den Glauben des Gewissens, als solchen, in der Critik der praktischen Vernunft. In dem ersteren Werke versteht sie unter der Erkenntniß, deren Realität sie zu erforschen unternimmt, die wirkliche Erfahrung, und unter Erfahrung: das Bewußtseyn des Empfindbaren, und sinnlich Anschau-

lichen, in einem bestimmten Zusammenhang. Das Resultat der Zergliederung des nach diesem Begriffe von Erkenntniß sich richtenden Begriffes vom Erkenntnißvermögen ist: daß die Realität der realen Erkenntniß nur relativ sey; nämlich in der gegenseitigen Beziehung zwischen den, im Subjekte, als solchen, gegründeten, Formen der Begriffe und der Anschauung (als den formalen) — und den Empfindungen (als den materialen Bedingungen der Erfahrung) bestehen könne, folglich sich auf nichts Absolutes zurückführen lasse; — daß also die Erkenntniß, so weit dieselbe ein Wissen sey — theils nur in der Erfahrung selbst, als dem empirischen Wissen, und theils nur in der Erkenntniß der subjektiven Form der Erfahrung — als dem transcendentalen Wissen, bestehen könne — empirisch realistisch, und transcendental idealistisch seyn müsse.

Eine ganz andere Art von Erkenntniß ist diejenige, welche durch die Critik der praktischen Vernunft ergründet werden soll. Es ist die Ueberzeugung des Gewissens, von der Kant dafür hält, daß sie nicht nur vor dem Philosophiren ein blosses Glauben sey, sondern auch daß sie nimmermehr ein Wissen seyn und werden könne; und sich durch das Philosophiren nur in der Eigenschaft eines Glaubens erproben lasse. Er nennt sie den moralischen Glauben, die reine praktische Erkenntniß — Postula der praktischen Vernunft, und weiset derselben Freyheit des Willens, Gott und

Unsterblichkeit als ihren Inhalt — und die bloße, lautere, reine, schlechthin durch sich selbst den Willen, im Bewußtseyn der Pflicht, bestimmende, und insoferne praktische Vernunft als ihre Urquelle an.

Diese praktische Vernunft legt zwar, als praktisch, denjenigen Charakter der Abhängigkeit ab, der ihr, als theoretischer Vernunft, insoferne wesentlich ist, als sie nur durch ihre Beziehung auf die, an die Sinnlichkeit gebundenen, subjektiven Denkformen — in der Erfahrung — das Empirische — und in der Spekulation — das idealistische Wissen begründen kann. Sie hängt als Praktisch keineswegs, wie in allen ihren theoretischen Funktionen, von den Empfindungen (den materialen Bedingungen der Erfahrung) ab. Aber sie legt darum noch keineswegs den Charakter der Subjektivität ab; vielmehr ist der Charakter der Absolutheit, den sie, als Praktische, annimmt, lediglich der der absoluten Subjektivität oder der subjektiven Absolutheit. — Die absolute Selbstthätigkeit ist nur als Selbstthätigkeit des Subjektes schlechthin nothwendig, und der ganze Sinn des Sittengesetzes läuft lediglich darauf hinaus: daß das Subjekt, als Subjekt, absolut selbstthätig im Wollen seyn — als absolutes Subjekt handeln soll.

Der Glaube an die Gottheit, welcher aus dieser Urquelle entspringt, kann daher nicht mehr Realität haben, als diese Urquelle selbst,

und können folglich auch nur absolut subjektiv oder subjektiv absolut seyn.

„Das Gewissen" sagt Kant S. 101 und 102 seiner metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre „wird als subjektives Princip einer „vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verant„wortung gedacht werden müssen, ja! es wird der letz„tere Begrif, wenn gleich nur auf dunkle Art, in je„dem moralischen Bewußtseyn jederzeit enthalten seyn. „Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, „durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unver„meidlich leitet, sey berechtiget, noch weniger aber „sey er dadurch verbunden, ein solches höchstes We„sen ausser sich als wirklich anzunehmen; „denn sie wird ihm nicht objektiv, durch theo„retische, sondern blos subjektiv, durch „praktische, sich selbst verpflichtende, Vernunft, „ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch „erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie „mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen, eine „bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit, welche auch Re„ligio genannt wird, als Verantwortlichkeit vor einem „von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst „gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch gesetzge„benden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen „den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Be„grif von Religion überhaupt ist hier dem Men„schen blos ein Prinzip der Beurtheilung seiner „Pflichten als göttlicher Gebothe." Zur Erläuterung dieses: als, stehe hier noch eine Stelle aus dem

Beschluß der Ethik S. 181. „Das Formale „aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sey der „Inbegrif aller Pflichten als (instar) göttlicher „Gebothe, gehört zur philosophischen Moral, indem da„durch nur die Beziehung der Vernuuft auf die Idee „von Gott, welche sie sich selber macht, ausge„drückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdenn „noch nicht zur Pflicht gegen Gott (erga) als ein „ausser unsrer Idee existirendes Wesen gemacht, in„dem wir hiebey von der Existenz desselben noch ab„strahiren. Daß alle Menschenpflichten diesem For„malen (der Beziehung desselben auf einen göttlichen, „a priori gegebenen, Willen) gemäß gedacht werden „sollen, davon ist der Grund nur subjektiv„logisch." Das Reale an dem Glauben an Gott ist sonach nichts als die praktische Vernunft, oder die absolute Subjektivität in der Bestimmung der Willenshandlung. Dieser Glaube ist, der Wahrheit nach, keine Erkenntniß Gottes, als Gottes — sondern eine nothwendige Erscheinung der sich selbst objektivirenden Selbstthätigkeit der absoluten Subjektivität.

Unstreitig ist Fichte in den wahren Geist des transcendentalen Idealismus tiefer als Kant eingedrungen, indem Er jene sich selbst objektivirende Thätigkeit der absoluten Subjektivität als das Princip nicht blos der praktischen, sondern aller (idealistischen) Philosophie, in seiner Wissenschaftslehre, erkannte, und anwendete;

nicht nur das Gewissen, sondern auch die Erfahrung (in ihren materialen Bedingungen, oder, den Empfindungen) für ein Produkt der absoluten Subjektivität erklärte, und aus den zwey abgesonderten, ja! im Princip und im Resultate einander entgegengesetzten kritischen Philosophieen Kants, der Theoretischen und der Praktischen, ein einziges und ganzes Lehrgebäude schuf.

Fichtes vorläufiger Begrif von der, durchs Philosophiren zu ergründenden, Erkenntniß ist keineswegs, wie der Kantische, ein Anderer in der theoretischen, und ein Anderer in der praktischen Philosophie. Wenn Fichte die Erkenntniß Erfahrung nennt: so versteht Er darunter die durch das Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen; und will dadurch den gemeinschaftlichen Charakter sowohl von dem Glauben des Gewissens, als von dem empirischen Wissen, inwieferne beyde Erkenntniß sind, angegeben haben. Die Realität der Erkenntniß, die Er zu untersuchen, zu erklären, zu ergründen hat, ist Ihm das Gefühl der Nothwendigkeit an gewissen Vorstellungen; und der Grund, den Er für diese Realität aufsucht, ist kein Anderer, als der Grund der gefühlten Nothwendigkeit, als den gefühlten. Um sich noch mehr gegen die Gefahr, in dem, was ihm die zu ergründende reale Erkenntniß, vor der Ergründung derselben, sey, misverstanden zu werden — zu verwahren, drückt er die erste Aufgabe der Philosophie unter andern auch folgendermaßen aus: Wie

kommen wir dazu, dem, was nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beyzumessen *)? Das, was in dieser Aufgabe nicht erst auszumachen ist, sondern als ausgemacht angenommen wird, ist, daß die Erkenntniß nur subjektiv sey, und daß wir, in derselben, einem nur Subjektiven objektive Gültigkeit beylegen. Das Auszumachende ist nur: Wie wir dazu kommen, das, was an sich nur subjektiv ist, und bleibt, gleichwohl als objektiv anzusehen und zu behandeln. Das Ausmachende aber ist wieder jene bloße Subjektivität, inwieferne dieselbe ausdrücklich zur Absolutheit erhoben, und unter diesem Charakter, als Erklärungsprincip, geltend gemacht wird. Das reine Ich, oder die bloße Subjektivität, hat Freyheit und Unbeschränktheit, inwieferne es — Absolut, — Nothwendigkeit und Beschränktheit, inwieferne es — Subjektiv ist. Als Beschränktwerdend in sich, und für sich, selbst, ist dasselbe — relative Objektivität, und als solche das erklärbare Wahre; als schlechthin sich selbst beschränkend ist es — absolute Subjektivität, und, als solche, das Urwahre.

Da das Fichtesche reine Ich nur als bloße Subjektivität absolut ist, und nur in dem

---

*) Zweyte Einleitung in die Wissenschaftslehre im 5ten Band des philosophischen Journals.

Sich selbst beschränken, und durch dasselbe, unbeschränkt ist: so ist es auch nicht schlechthin das Absolute. Es hat keine absolute Absolutheit — hat, als unbeschränkt, bloße Idealität, und nur als Beschränktwerdend — Realität. Es ist daher auch nur in der bloßen Spekulation, und nur für dieselbe, das Urwahre. Fichte selbst hat versucht, aus demselben für den Standpunkt des natürlichen, von ihm sogenannten gemeinen, Selbstbewußtseyns einen Glauben an das reale Absolute, nicht blos spekulative Urwahre, mit einem Worte an Gott zu deduciren. Sonach wäre also die Relativität, oder bloße Idealität, des Absoluten, die Endlichkeit des Unendlichen, diese, in Ihrer Art einzige Erfindung der kritischen Philosophie, doch nur auf die Subjektivität, als solche, eingeschränkt, das Wahre, d. h. das unendliche — Unendliche wäre doch nicht geradezu aufgehoben, nicht als schlechthin unmöglich erklärt, sondern nur aus der Region des Wissens — in die des Glaubens verwiesen.

Es war Schellingen aufbehalten, die absolute Endlichkeit des Unendlichen in die Philosophie einzuführen. Er hat die Entdeckung gemacht, daß das Absolute, inwieferne dasselbe nicht bloße Subjektivität ist, nichts weiter sey, und seyn könne, als die bloße Objektivität, oder die bloße Natur, als solche. Den kürzesten Weg zu diesem Resultate hat er dadurch eingeschlagen, daß er gleich bey der Aufstellung der ersten Auf-

gabe seines Philosophirens die reale Erkenntniß, oder wie er dieselbe nennt, das Wissen in der Identität des Objektiven und Subjektiven bestehen läßt, und sonach das Urwahre, oder reelle Absolute, in die Alleinigkeit oder Dieselbigkeit des Ichs (der Intelligenz) und der Natur setzt, in die absolute Identität von beyden, die im Wissen nur zum Behuf der Erklärung desselben vor dieser Erklärung aufgehoben, aber in derselben und durch dieselbe eben darum wieder hergestellt werden muß.

Damit ist nun aber auch der Dogmatismus im Philosophiren, der ein begreifliches, und, als solches, immer nur relatives Erstes für das Absolute annimmt, — und dadurch das Urwahre, und mit demselben alles Wahre, aus der Philosophie verdrängt, völlig vollendet, und das Non plus ultra aller bisherigen, ja aller nur möglichen, Verirrung in der Spekulation erreicht. Die Transcendentalphilosophie, oder die reine Wissenslehre, (die Wissenschaft der absoluten Subjektivität,) und die Naturphilosophie, oder die reine Naturlehre, (die Wissenschaft der absoluten Objektivität,) sind nur zwey verschiedene Ansichten von einer und derselben Sache — von der absoluten Dieselbigkeit, von dem Alleins. Die Wissenslehre, als reiner Idealismus, und die Naturlehre, als reiner Materialismus — durchdringen sich in einem und demselben Subjektobjekt, und sind

die Grundwissenschaften Einer und derselben Philosophie. Der durchgeführte Idealismus führt auf Materialismus, und dieser auf jenen zurück. Beyde nehmen dann auf den Skepticismus, inwieferne derselbe dogmatisch ist, d. h. inwieferne er die Realität des Unterschiedes zwischen dem Objektiven und Subjektiven in der Erkenntniß schlechthin läugnet, in sich auf. Sonach findet jedes bisherige verirrte Streben der Spekulation, was dasselbe auch sonst schon, wissentlich und unwissentlich, gesucht hat, in der bloßen lautern — Ichheit.

Wer nicht schon für irgend eine der beschriebenen Philosophieen eingenommen; aber durch Glauben an Wahrheit und Liebe für dieselbe beseelt ist, der wird sich sehr leicht davon überzeugen: der gemeinschaftliche Fehler aller der beschriebenen Auflösungen der ersten Aufgabe der Philosophie liege schon in der Art und Weise, wie bey denselben die Aufgabe gefaßt ist; und bestehe eigentlich darin: daß beym Fassen dieser Aufgabe, oder was dasselbe heißt, beym Aufstellen des vorläufigen Begriffes von Erkenntniß, das Denken durch Phantasie gemisbraucht sey.

Die leere Spekulation, deren Wesen in einem Misbrauch des Denkens durch Phantasie besteht, muß eben darum, weil sie das Denken durch ein methodisches Phantasieren nachäfft, nächst dem Unwahren selbst, nichts so sehr verkennen, als die

Anwendung des Denkens als Denkens. Eben darum aber muß sie von keiner andern Seite weniger einen Irrthum besorgen, und über keinen anderen Punkt ihrer Sache gewisser zu seyn wähnen, als über das Wesen des Denkens und seiner Anwendung. Daher ist nichts ausgemachter unter Ihren Aposteln, als „daß sie in dem, was Ihnen die Logik heißt, das Wesen des Denkens, als Denkens, inne haben, — daß diese Logik seit ihrem Stifter, Aristoteles, keinen wesentlichen Schritt weder vorwärts noch rückwärts zu thun nöthig gehabt habe, — daß in derselben die Gesetze des reinen Denkens, in der Hauptsache, erschöpfend aufgestellt und dargestellt wären; — daß aber diese Gesetze, und der Gebrauch des Denkens, als Denkens, eine bloße formelle Wahrheit, die nicht Reell wäre, enthielten, und eben darum auf eine, von der Logik wesentlich verschiedene, Transcendentalphilosophie hinaus wiesen."

Wem aber jene formelle Wahrheit, welche nicht die reelle Wahrheit und gleichwohl Wahrheit ist, nicht einleuchten will; — wer eine Renovation und Vollendung des Idealismus, die sich in der Verschmelzung desselben mit dem vollendeten Materialismus und Skepticismus endigt, für keine Reformation der Philosophie ansehen kann: — für den kann die Behauptung: „daß es unsern „bisher reformirenden Philosophen an „nichts so sehr, als an der Erkenntniß „des Denkens, als Denkens, gefehlt

„habe; und daß die wahre Reformation der „Philosophie, die besonders durch jene Angebli„che zum dringendsten Zeitbedürfniß geworden ist, „von der Logik ausgehen müsse" — nichts Befremdendes, nichts, was Er nicht selbst wenigstens schon geahnet hätte, enthalten.

Ihm muß ein Versuch höchst willkommen seyn, der die erste Aufgabe der Philosophie auf eine von den beschriebenen mislungenen Versuchen nicht blos abweichende, sondern denselben völlig entgegengesetzte, und zwar auf diejenige Art und Weise auffaßt, durch welche eine völlig neue Untersuchung des Denkens, als Denkens, herbeygeführt, und zum ersten Geschäfte der Auflösung gemacht wird.

Diesen Versuch hat Bardilis Grundriß der ersten Logik aufgestellt, und in demselben diejenige, durch Platon eingeleitete, durch Leibnitzen weiter fortgesetzte, Untersuchung der Realität der Erkenntniß wiederhergestellt und vollendet, welche, indem sie das Urwahre an dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre enthüllt, — die Realität der Erkenntniß in einem Wissen, und durch ein Wissen, wahrhaftig bewährt.

N. III.

Vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre.

Bey dieser Zurückführung wird unter der *realen Erkenntniß*, die durch das Philosophiren *ergründet* werden soll, *vorläufig* die *Anwendung* des *Denkens, als Denkens*, verstanden. Es wird also auch *angenommen*, daß die Anwendung des Denkens, als Denkens, so wohl das *Thema* der Philosophie, d. h. das, was durchs Philosophiren zu untersuchen ist, als auch das Princip der Philosophie, d. h. das, *wovon* das Philosophiren *ausgeht* — sey; und beydes wird so lange blos *problematisch*, und *hypothetisch* in der *Aufgabe* des Philosophirens vorausgesetzt; *bis* sich dasselbe etwa *in* der Auflösung und *durch* die Auflösung als das *einzigmögliche* Princip und Thema der Philosophie *kategorisch* und *apodiktisch* bewährt.

Es wird also *Anfangs* auch nur problematisch und hypothetisch angenommen, daß das Philosophiren nichts anders, als die *Analysis* der Anwen-

dung des Denkens, als Denkens, sey. Es wird mit dem Philosophiren, unter diesem Charakter, der Versuch gemacht, bis sich etwa in jener versuchten Analysis ergiebt, daß und warum das Philosophiren nichts anderes seyn könne. Nur mit dieser letztern Einsicht und durch dieselbe geht die Philosophie, als Wissenschaft, an; ist sie kein bloßer Versuch mehr.

Die Philosophie kann die Realität der Erkenntniß nur insoferne ergründen, und sich selber, als die Wissenschaft derselben, bewähren, inwieferne sie an dem Wahren das Urwahre aufweisen, und das Wahre aus dem Urwahren herleiten kann. Ist also die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens die wahre Philosophie: so muß durch dieselbe das Urwahre mit dem Wahren und das Wahre durch das Urwahre entdeckt, und aufgestellt werden.

Bis zu jener Entdeckung und Aufstellung kann und muß die Anwendung des Denkens auch nur hypothetisch und problematisch als das Erste unter allem Begreiflichen, d. h. als dasjenige Begreifliche angenommen werden, das kein Begreifliches über sich, und alles Begreifliche unter sich hat. Daß und warum sie aber dieses Erste seyn müsse, kann erst durch die Analysis der Anwendung des Denkens insoferne erkannt werden, inwieferne dieselbe einleuchtend macht, daß und wie die Anwendung des Denkens, als Denkens, nothwendig auf das unbegreifliche Urwahre, und durch dasselbe auf alles begreifliche Wahre hinausführe.

Um aber auch nur problematisch und hypothetisch anzunehmen, was wir auf diese Art angenommen haben, um insbesondere unter allen bisherigen Erklärungen des Wortes: Erkenntniß — derjenigen, welche die Erkenntniß in der Anwendung des Denkens, als Denkens, bestehen läßt, den Vorzug zu geben — müssen Gründe vorhanden seyn und aufgewiesen werden.

Inwieferne die Angabe und Anerkennung dieser Gründe nicht nur der Auflösung, sondern auch der Aufstellung, der ersten Aufgabe der Philosophie vorhergehen soll, insoferne kann sie selber noch in keinem philosophischen Wissen bestehen. Jene Gründe sind auch wirklich nur in Thatsachen, und zwar theils im Sprachgebrauch, theils in dem bisherigen Zustande der Philosophie enthalten.

Der Sprachgebrauch drückt zwar nicht nur die eigentliche, der wahren Gewißheit und der gewissen Wahrheit fähige, Erkenntniß, am Menschen, sondern zuweilen auch das bloße Analogon derselben, an dem vernunftlosen Thiere, das animalische Vorstellen, das bloße sinnliche Wahrnehmen, durch dasselbe Wort Erkenntniß aus. Allein so oft von eigentlicher Erkenntniß, als solcher, die Rede ist, fordert der Sprachgebrauch zu der Bedeutung dieses Ausdruckes ausser dem animalischen Vorstellen, dem bloßen sinnlichen Wahrnehmen, auch noch ein Denken, und Gedanken; und er spricht zugleich mit dem Denken, und den Gedanken, den vernunftlosen

Thieren die eigentliche Erkenntniß, als solche, ab. Er räumt denselben die an sich wahre Empfindung, des Empfindbaren, aber keineswegs das Bewußtseyn des Wahren, als Wahren, die Ueberzeugung, ein, die der menschlichen Erkenntniß, als der Menschlichen, wesentlich ist, und sich in derselben mit dem Denken, und durch dasselbe, einfindet.

Dem Sprachgebrauch zufolge wird also unter der eigentlichen und menschlichen Erkenntniß kein Vorstellen, das kein Denken mit sich führte, kein gedankenloses Fühlen, Empfinden und Anschauen verstanden. Allein eben so wenig versteht der Sprachgebrauch unter Erkenntniß ein bloßes Denken; sondern er fordert für die Bedeutung dieses Wortes zugleich mit dem Denken und zu dem Denken — auch noch ein Anderes, welches aber nur in unzertrennlicher Vereinigung mit dem Denken, als Denken, und durch diese Vereinigung, die eigentliche Erkenntniß ausmachen soll.

In diesen beyden Forderungen müssen die Philosophen dem Sprachgebrauche huldigen, wäre es auch nur, weil Sie sich ausserdem unter einander bey dem Ausdruck eigentliche, oder menschliche, Erkenntniß durchaus nicht verstehen könnten. Sie haben demselben auch wirklich in jenen beyden Forderungen gehuldiget, inwiefern, unsers Wissens, keiner unter Ihnen unter eigentlicher, menschlicher, Erkenntniß etwas verstanden wissen wollte, was nicht ein Denken, und etwas mit demselben unzertrennlich Vereinigtes wäre.

Bey dem bisherigen Streit der Philosophen über die Realität der Erkenntniß war auch nie die Frage: ob ein Denken, und etwas mit dem Denken unzertrennlich Vereinigtes, zum Wesen der Erkenntniß gehöre? sondern lediglich: was dasjenige sey, das zum Denken hinzu kommen müsse, und wie dasselbe, mit dem Denken zusammen, die Erkenntniß ausmache.

Unsre Aufgabe faßt also von der realen Erkenntniß vorläufig nur dasjenige auf, was unter den streitenden Philosophen selber unstreitig ist, indem dieselbe unter realer Erkenntniß nicht mehr und nicht weniger versteht, als ein Denken, das kein bloßes Denken, sondern das Denken in derjenigen Vereinigung mit Etwas Anderm ist, die das Denken nicht aufhebt, sondern die Anwendung des Denkens, als Denkens, ausmacht.

Wenn die Philosophen auch darüber uneinig sind: was unter Anwendung des Denkens, als Denkens, zu verstehen sey: so rührt ihre Uneinigkeit nur daher, weil sie in ihren vorläufigen Begrif von der zu untersuchenden Anwendung des Denkens, als Denkens, schon als ausgemacht aufnehmen, was erst durch die Untersuchung ausgemacht werden kann und soll; weil sie nicht die bloße Anwendung des Denkens, als Denkens, sondern bald mehr bald weniger, und immer noch etwas Anders als jene Anwendung, vor Augen haben; weil sie allerley, der Eine dieses, der Andere jenes, Fremdartige in das Thema ihres Nachforschens hineintragen. So stellt sich, zum Beyspiel, unter der Anwendung des Denkens, als Denkens,

ein Skeptiker das bloße Nachbilden der Verhältnisse sinnlicher Eindrücke — ein Materialist — eine gewisse Vibration einer auf gewisse Weise organisirten Materie — ein Idealist — eine bloße subjektive, aber dabey nothwendige, Thätigkeit im Bewußtseyn vor, — und kömmt dadurch aller weitern Untersuchung zuvor: ob die Anwendung des Denkens, als Denkens, auch in der That, unter Einem dieser Charaktere möglich sey? Genug! er stellt sich dieselbe unter Einem der genannten Charaktere vor — hält dieses sein Vorstellen für ein eigentliches Denken der Anwendung des Denkens — und gebraucht dasselbe, mit allen darin verborgenen Widersprüchen, als Grundgedanken seiner ganzen Philosophie.

Daß in dem vorläufigen, d. h. demjenigen Begriffe von der Anwendung des Denkens, als Denkens, durch den dieselbe vor der Untersuchung, als das zu Untersuchende gedacht werden muß — von aller Subjektivität und Objektivität abstrahirt, d. h. daß in diesem Begriffe die Subjektivität, und Objektivität der Anwendung des Denkens weder behauptet, noch geläugnet, sondern einstweilen dahingestellt werden müsse, sollte sich von selbst verstehen. Ob, und inwieferne, die Anwendung des Denkens als Denkens subjektiv, objektiv oder beydes zugleich sey? soll ja erst durch die Untersuchung jener Anwendung ausgemacht werden, muß also vor jener Untersuchung für den Untersuchenden eine bloße Frage, etwas durchaus Unentschiede-

nes seyn. Anwendung des Denkens, als Denkens, ist ein unstreitiger — Subjektivität, und Objektivität in ihrem Verhältnisse, aber sind ja eben der streitige Charakter der Erkenntniß. Soll also nicht etwa, wie bisher wirklich der Fall war, das Unstreitige durch das Streitige bestimmt, und also selbst wieder streitig werden: so muß man erst mit sich selber darüber einig seyn: was das unstreitige Denken, als Denken, in der Anwendung sey, bevor man zu der Streitfrage: über die Subjektivität und Objektivität jener Anwendung, übergeht. Der Sinn, in welchem die Anwendung des Denkens, als Denkens, Subjektiv und Objektiv seyn und heißen soll? muß ewig unbestimmt und streitig bleiben; wenn sich derselbe nicht, aus dem vorläufig zu bestimmenden, unstreitigen Charakter des Denkens, als Denkens, in der Anwendung bestimmen, und entscheidend festsetzen läßt.

Die, unter den Philosophen unserer Zeit, so weit verbreitete und tief eingewurzelte Gewohnheit: sich das Denken überhaupt, folglich auch das Denken, als Denken, in der Anwendung, unter dem Charakter einer bloß subjektiven Thätigkeit vorzustellen, muß es freylich allen denjenigen, die sich von dieser Gewohnheit nicht losreißen können, unmöglich machen, sich das Denkeu, als Denken, in der Anwendung, auch nur zum Versuch, mit Abstraktion von Subjektivität und Objektivität zu denken. Diese Zumuthung muß ihnen höchst ungereimt vorkommen; indem Ihnen dieselbe zumuthet: das Wesen

des Denkens ohne Subjektivität, welche ihrer Meynung nach eben dieses Wesen ausmacht, zu denken. Da Sie das Denken nur als etwas Subjektives kennen, und anerkennen, ist ihnen ihre angebliche Wissenschaft des Denkens, als Denkens, ihre Logik, ihre Vernunftlehre selbst nur die Wissenschaft von blos subjektiven Formen — die also an sich keine reelle Wahrheit haben. Sie suchen die letztere in einer sogenannten Transcendentalphilosophie auf, die selbst wieder von der Voraussetzung ausgeht, daß das Denken, als Denken, blos subjektiv, die Vernunftlehre bloße Kenntniß subjektiver Formen, und aus der Vernunftlehre also für die, sogenannte, Transcendentalphilosophie nichts Reelles, Positives, nichts für die erste Aufgabe der Philosophie Entscheidendes, zu schöpfen und zu gewinnen sey. „Ich durfte nur in der Vorrede (von Bardilis Grundrisse der ersten Logik) erblicken," schrieb mir einer unsrer berühmtesten Philosophen, „daß sich der Verfasser des wirklich „ganz neuen Kunststückes rühmte, aus der Logik „einen reellen Gegenstand herausgeklaubt zu haben, „um schon a priori zu wissen, wie ich mit dem Buche „daran seyn würde." Damit bewies mir nun dieser Philosoph nichts Anderes, als daß Er bey dem Worte Logik nichts weiter im Sinne hatte, als dasjenige, was Er, und die über diesen Punkt mit Ihm einverstandene Legion von Philosophen, sich bis jetzt bey jenem Worte vorstellte — nämlich die Wissenschaft eines in nichts weiter als in einer subjektiven Thätigkeit

Bayerische Staatsbibliothek München

bestehenden, sogenannten, Denkens, welches in seiner ganzen Blöße eines eigentlichen Nichtdenkens darzustellen, die Hauptabsicht des Bardilischen Werkes ist.

Es versteht sich von selbst, daß die Logik oder Vernunftlehre, auf welche die Philosophie, durch die neue Untersuchung des Denkens, als Denkens, in der Anwendung, zurückgeführt werden soll, ganz etwas anderes seyn müßte, als die bis itzt sogenannte, und daß die Berichtigung der Grundfehler der bisherigen Logik, als des hauptsächlichsten, wiewohl unerkannten, Hindernisses einer wahren Philosophie, eines der Hauptresultate der neuen Untersuchung seyn müßte.

Sollte das Hauptgebrechen der bisherigen Philosophie etwa darin bestehen, daß dieselbe den Grundcharakter des Denkens, als Denkens, in der Anwendung verkannt habe: so würde die Reformation der Philosophie nothwendig mit der Berichtigung der bisherigen Wissenschaft des Denkens anfangen, — so würde das Denken, als Denken, in der Awendung vor allem einer neuen Untersuchung unterworfen werden müssen. Daß aber das Hauptgebrechen der Philosophie wirklich in jenem Verkennen des Denkens, als Denkens, in der Anwendung besteht, und daß die Reformation der Philosophie — von der Logik ausgehen müsse, kann sich selbst wieder nur durch die völlig neue Untersuchung des Denkens, als Denkens, in der Anwendung philosophisch ergeben, zu welcher

die Leser dieser Abhandlungen als zu einem Versuch — der nicht ganz überflüssig ist, eingeladen werden.

Das Abstrahiren von der Objektivität und Subjektivität in dem vorläufigen Denken der Anwendung des Denkens, als Denkens, ist die unerlaßliche Bedingung, unter welcher jener Versuch allein wirklich angestellt werden kann. Es kömmt ebenfalls wieder auf den Versuch an: ob man nicht sein bisheriges Dafürhalten: daß das Denken überhaupt etwas blos Subjektives sey, auf eine kurze Zeit vergessen, oder auf sich selbst beruhen lassen könne, um wahrzunehmen: wie das Denken allenfalls gedacht werden müßte; wenn man dabey nicht schon voraussetzte, sondern erst noch einmal untersuchen wollte: ob und inwieferne dasselbe subjektiv sey oder nicht? Diesen Versuch liefert die folgende Abhandlung.

N. IV.

Was ist das Denken, als Denken?

Ist die eigentliche Erkenntniß Anwendung des Denkens, als Denkens: so macht das Denken zwar nur in seiner Anwendung Erkenntniß aus; aber dasselbe wird nicht erst in der Anwendung durch die Anwendung, und als ein Angewendetes — zu einem Denken. Denn es wird in der Anwendung und durch die Anwendung — schon als ein Denken angewendet. Das Denken nimmt seinen Charakter, als Denken, nicht durch die Anwendung an, und verliert ihn auch nicht durch dieselbe. Dieser innere Charakter des Denkens, als Denkens, den dasselbe in seiner Anwendung voraussetzt und beybehält, ist es, was wir hier unter Denken, als Denken, verstehen, und in dieser Eigenschaft erörtern wollen.

Die gegenwärtige Erörterung ist keineswegs die Analysis der Anwendung des Denkens, als Denkens.

und nicht einmal der Anfang, sondern nur die Einleitung, und die nächste Vorbereitung zu derselben. Sie betrift nicht die Anwendung des Denkens, als Denkens, sondern den Charakter, den das Denken, als Denken, bey seiner Anwendung voraussetzt und beybehält. Daß der in dieser vorläufigen Erörterung gefundene, und nachmals bey der Analysis der Anwendung des Denkens, als Denkens, anfangs nur Hypothetisch und Problematisch zum Grunde zu legende Charakter des Denkens, als Denkens, der Einzig mögliche und reellwahre sey, kann, und soll, sich erst in jener Analysis, dadurch und insoferne ergeben, daß man, und inwieferne man in derselben auf das Urwahre am Wahren und auf das Wahre durchs Urwahre gelangt.

Da der innere Charakter des Denkens, als Denkens, den diese Erörterung vorläufig festzusetzen hat, vielleicht eben derjenige seyn kann, dessen Verkennen allem Skepticismus, Materialismus und Idealismus zum Grunde liegt: und dessen richtige Erkenntniß das erste Bedürfniß einer, sich nicht nur über die Metaphysik, sondern auch über die Logik, erstreckenden, Reformation der Philosophie ist: — so können wir uns bey dieser Erörterung keinem von allen den Begriffen, und keiner von allen den Erklärungen des Denkens anvertrauen, die in was immer für einer bisherigen Logik, Metaphysik, Critik der reinen Vernunft, Wissenschaftslehre, Apodiktik, und irgend einem andern Versuch der, so-

genannten, Transscendentalphilosophie, aufgestellt sind.

Das Denken, als Denken, kündiget sich ursprünglich nur in seiner Anwendung und durch dieselbe an. Wir müssen also auch seinen innern Charakter an irgend einer seiner Anwendungen, und zwar an seiner bis itzt unstreitigsten und unbestrittensten Anwendung aufsuchen. Da das Wesen des Denkens überhaupt, in der bisherigen Philosophie, noch nicht ausgemacht —; und jede besondere Anwendung des Denkens, als Denkens, ausser der Mathematik, von Skeptikern, und Dogmatikern, als wahre Anwendung des Denkens bisher angefochten wird: so bleibt uns gegenwärtig nichts anderes übrig, als uns an die Anwendung des Denkens in der Mathematik, als der einzigen bisher allgemeingeltenden Wissenschaft, κατ' ἐξοχην zu halten.

Es wird also hier angenommen: daß das Mathematisiren, oder Rechnen, als eigentliches Rechnen (sowohl in der geometrischen als arithmetischen Größenbestimmung), eine wirkliche Anwendung des Denkens, als Denkens, sey. Unter dem eigentlichen Rechnen aber wird keineswegs das in einem mechanischen Messen oder Zählen bestehende, blos Monstrirende — sondern das ein Denken, als Denken, voraussetzende, und in sich begreifende, Demonstrirende, mathematische, Rechnen verstanden.

Um zu finden: wie sich das Denken, als Denken, im Rechnen beschreibt, und wie dasselbe seinen

innern Charakter an dem Rechnen offenbart, muß man sich des Wesens des Rechnens bemächtigen, oder, was dasselbe heißt, den Proceß des Rechnens zu einer deutlichen Einsicht erheben.

Wesen des Rechnens, als Rechnens.

Die bestimmbare, und insoferne, endliche, Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben in einem Andern, durch die unbestimmbare, und insoferne unendliche, Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben in Einem und Ebendemselben bestimmen, heißt Rechnen.

Mit andern Worten: Die relative Vielheit und Einheit eines Mannigfaltigen durch die absolute Einheit des Identischen bestimmen, heißt Rechnen.

Gleichbedeutend ist: Endliche Wiederholbarkeit von Einem als Einem in einem Andern — und Relative Vielheit eines Mannigfaltigen.

Gleichbedeutend ist: Unendliche Wiederholbarkeit von Einem als Einem in Einem und durch Eines — und: Absolute Einheit des Identischen.

Das Mannigfaltige, als solches, ist kein Vieles. Es ist, was die Wiederholung des Einen, als Einen, aus sich ausschließt. Die Mannigfaltigkeit des Mannigfaltigen wird im Rechnen insoferne ausgeschlossen, wieferne das Mannigfaltige durchs

Rechnen als ein Vieles bestimmt wird. Ein Mancherley von Steinen, Pflanzen, Insekten mancherley Art, kann nur dadurch als ein Vieles bestimmt, gezählt, berechnet werden, daß von der Mannigfaltigkeit desselben weggesehen (abstrahirt) wird — d. h. dasjenige an demselben, was nicht als Eines und dasselbe an dem Andern wiederholbar ist, im Rechnen und durchs Rechnen und fürs Rechnen aufgehoben wird.

Vielheit überhaupt ist die Wiederholbarkeit des Einen, als Einen, und setzt das Eine, als Eines, schlechthin voraus.

Die Vielheit ist relativ, inwieferne sie die Wiederholbarkeit des Einen, als Einen, im Andern ist. Sie ist durch ein Mannigfaltiges bedingt, dessen Mannigfaltigkeit, als solche, durch Sie aufgehoben wird. Sie geht nur so weit mit der Wiederholung des Einen, als Einen — als sie ein Anderes vorfindet, und ist daher Endlich.

Die Vielheit ist absolut, inwieferne sie die Wiederholbarkeit des Einen als Eines in Einem und durch Eines ist — folglich in keinem Andern und durch kein Anderes ist. Sie ist daher durch kein Mannigfaltiges bedingt; und da sie kein Anderes voraussetzt, sondern die Wiederholbarkeit des Einen als Eines in sich und durch sich selber ist, ist sie Unendlich.

Die unendliche Wiederholbarkeit, oder absolute Vielheit, ist die Identität, oder absolute Einheit, selber, weil, und inwieferne sie die Wieder-

holbarkeit des Einen als Eines in Einem und durch Eines ist, und, als solches, in keinem Andern und durch kein Anderes wiederholbar ist.

Die relative Vielheit, oder endliche Wiederholbarkeit, besteht aus relativen Einheiten, weil, und inwieferne, sie die Wiederholbarkeit des Einen als Einen nicht in Einem und Ebendemselben, sondern im Andern ist. Die relative Einheit ist Einzelnheit, inwieferne sie dasjenige Eine als Eines ist, das zwar ein Anderes voraussetzt, aber in demselben und durch dasselbe nicht wiederholbar ist.

Die Relative Vielheit und Einheit ist die im Rechnen, und durchs Rechnen, (messen und zählen) bestimmbare, d. h. die numerische, quantitative Vielheit und Einheit. Aber sie wird im Rechnen, und durchs Rechnen, nur dadurch zu einer bestimmten definirten, unveränderlich fixirten, geregelten, Größe, Ausdehnung, Zahl, daß die absolute Einheit, die Identität, oder die unendliche Wiederholbarkeit des Einen als Einen in Einem und durch Eines auf sie angewendet, und das Relative der quantitativen Vielheit insoferne zum Charakter des Absoluten erhoben wird.

Nur in der unendlichen Wiederholbarkeit oder in der absoluten Einheit, und durch dieselbe — ist Einmal Eins — ewig, unabänderlich, Eins — sind Eins und Eins — ewig, unabänderlich, zwey — sind die drey Winkel eines Dreyecks zwey Geraden gleich — und, als gleich, Ebendasselbe in der Viel-

heit, und ein Vieles in der Identität. Jede Gleichung (Aequatio) drückt nichts anderes aus, als die unendliche Wiederholbarkeit des Einen als Einen und Ebendesselben auf ein dadurch geregeltes, und auf immer festgesetztes, Vieles angewendet.

Wesen des Denkens, als Denkens.

Im Rechnen und durchs Rechnen beschreibt sich das Denken als Denken unter dem Charakter der unendlichen Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Eines und Ebendasselbe in Einem und Ebendemselben und durch Eines und Ebendasselbe, oder als die reine Identität — und eben in dieser unendlichen Wiederholbarkeit, oder reinen Identität, besteht das Wesen oder der innere Charakter des Denkens, als Denkens. (Unum Primitivum (adeoque non Numericum) illud est, quod sibi tamquam Unum continuo constat, nec ipsum in Multitudinem abit, quamvis infinities repetatur, omnisque multitudinis primum atque absolutum Principium sit. Plato De Rep. L. 7. edit. Bip. T. 7. p. 150.

Das Rechnen ist ein angewendetes Denken, und das Denken, als Denken, betrachtet, und abgesehen von seiner Anwendung, ist kein Rechnen — ist nichts weiter, ist nicht mehr und nicht weniger als die obenbeschriebene unendliche Wiederholbarkeit, oder reine Identität.

Die an diesem Wesen des Denkens sich ankündi-

gende Unendlichkeit muß als absolute Unendlichkeit von der relativen, oder mathematischen, Unendlichkeit unterschieden werden. Diese leztere besteht in einer, ohne Ende endlichen, Reihe. In ihr ist das Eine, das A, zwar, als Eines, als A, aber nicht in demselben A, sondern ausser demselben, in einem Andern A —, nicht durch dasselbe, sondern nach demselben, und neben demselben — durch ein anderes A, wiederholbar. Folglich ist diese Wiederholbarkeit ohne Ende durch ein Anderes bedingt, und endlich ins Unendliche; während jene Wiederholbarkeit, die das Wesen des Denkens, als Denkens, ausmacht, weil sie die Wiederholbarkeit in demselben A und durch dasselbe ist — absolut — das heißt, ins Unendliche — Unendlich — seyn muß.

Aber eben diese absolute, alles Aussereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus sich ausschließende Unendlichkeit, die sich am Wesen des Denkens als Denkens ankündiget, wird zur Möglichkeit der relativen, mathematischen, das Aussereinander, Nacheinander, und Nebeneinander, in sich einschließenden, Unendlichkeit der Reihe vorausgesetzt. Diese Leztere ist die Anwendung der Erstern auf die fortzusetzende Wiederholung an einem Andern. Durch das wirkliche Fortsetzen der Wiederholung des Einen in einem Andern, durch das bloße Nichtaufhören der Wiederholung, wird die Endlosigkeit der Reihe nur angedeutet, monstrirt, nicht erkannt und eingesehen. — Nur durch die Reflexion auf die absolute Wie-

derholbarkeit des Einen, das kein Anderes vorausseßt, das aber zur endlosen Wiederholung des Einen in einem Andern vorausgeseßt wird, wird die, durchaus nicht Darstellbare, nicht Monstrable, Unendlichkeit einer Reihe demonstrirt, erkannt, und eingesehen.

Das Wesen des Denkens, als Denkens, oder die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A, wird in der Anwendung des Denkens, als Denkens, durch das Wörtchen Ist, die sogenannte Copula, ausgedrückt. Nur dasjenige, was durch dieses Ist in einem Urtheile, einem Schlusse, oder auch an einem Begriffe bezeichnet, angedeutet, vorgestellt wird, ist an dem Urtheile, Schlusse, Begriffe Wesen des Denkens, ist Denken, als Denken, ist reines Denken. Alles Uebrige, was noch ausserdem zu einem Urtheile Schlusse, Begriffe erfordert wird, ist kein Denken, als Denken, und gehört nicht zum reinen Denken, als Denken, sondern nur zu dem, was in der Anwendung des Denkens zum Denken hinzukommen, und insoferne die Materie der Anwendung des Denkens heißen muß. Urtheilen, Schließen, Begriffe haben, ist also kein reines Denken. Die Formen der Urtheile, Schlüsse, Begriffe, sind keineswegs reine Denkformen, und man verkennt das Wesen des Denkens, als Denkens, gänzlich, wenn man dasselbe in Urtheilen, Schlüssen und Begriffen, als solchen, bestehen läßt.

Das Wesen, oder der innere Charakter, des Denkens, als Denkens, — das A als A in A und durch A schließt

alle Unterscheidbarkeit, alle Unterscheidung, allen Unterschied, schlechthin aus sich selber aus; ist ewig absolute Identität. Darum läßt das Wesen des Denkens, als Denkens, auch keine Unterscheidung seiner selbst in Begriffe, Urtheile und Schlüsse, keine Unterscheidung in Quantität, Qualität, Relation, Modalität des Denkens, zu. Alle diese Unterschiede kommen auch nicht im Denken, als Denken, sondern nur in der Anwendung desselben vor; und können auch in dieser Anwendung selber nicht aus dem Wesen des Denkens, als Denkens, sondern lediglich aus der Materie der Anwendung des Denkens herrühren, und begriffen werden.

A als A in A und durch A schließt alles Non A — das Denken, als Denken, schließt durch seinen innern Charakter alle Verneinung (Negation) aus sich aus. Jede ins Denken, als Denken, aufgenommene Negation ist ein Widerspruch; und zwar ist sie der Widerspruch schlechthin, contradictio κατ᾽ ἐξοχην. In dem wohlverstandenen Satze des Widerspruches ist das Wesen des Denkens, als Gegenstand eines Urtheils aufgestellt, welches eben darum nicht anders lauten kann, als: A unendlichemal wiederholbar, als A, schließt alles Non A in der Wiederholung aus. Im Denken, als Denken, folglich auch in der Anwendung desselben, als eines Denkens, ist der Widerspruch schlechthin unmöglich; und dieser tritt im menschlichen Bewußtseyn nur dort, und dann, ein, wo und

wann die Anwendung des Denkens, als Denkens, aufhört.

Wie aber gleichwohl in der Anwendung des Denkens, als Denkens, eine Verneinung (Negation), die keine Verneinung im Denken, folglich auch kein Widerspruch ist, möglich, und nothwendig, sey, kann nur erst in der Analysis der Anwendung des Denkens, und durch dieselbe, eingesehen werden. In dieser, und durch diese, Analysis kann auch nur erst verständlich und begreiflich werden, was die Unterschiede zwischen Begriffen, Urtheilen, Schlüssen — Qualität, Quantität u. s. w., in welchen man bisher den inneren Charakter des Denkens erkannt zu haben wähnte, in der Anwendung des Denkens und für dieselbe zu bedeuten haben.

Die bisherige Exposition hatte es nur mit dem inneren Charakter des Denkens, als Denkens, — welchen das Denken in der Anwendung voraussetzt und beybehält, zu thun. Aber so gewiß dieser innere Charakter, bey dessen Erörterung wir von der Anwendung, als Anwendung, weggesehen, und aufs bloße Denken, als Denken, hingesehen haben, keineswegs die Anwendung des Denkens selber ist, und seyn kann: so gewiß muß in der Anwendung des Denkens, und durch dieselbe, zu jenem Charakter, zum A als A in A und durch A, ein Anderes hinzukommen, das wir durch = C bezeichnen, und, was es auch sey, die Materie der Anwendung des Denkens nennen wollen.

Diese Materie = C wird hier postulirt. Die Befugniß, und die Nothwendigkeit, dieses Postulats liegt in der Möglichkeit der Anwendung des Denkens, als Denkens. Die Materie wird hier vorausgesetzt, und angenommen, weil ohne dieselbe die Anwendung des Denkens, als Denkens, sich selbst widersprechen würde, nicht denkbar wäre, und also auch keine Analysis mit derselben vorgenommen werden könnte.

Gleichwie die Materie hier nur durchs Denken der Anwendung des Denkens, und lediglich zum Behuf dieser Anwendung, und für dieselbe postulirt wird: so wird sie auch unter keinem andern Charakter postulirt, als der ihr darum, und insoferne, zukommen muß, weil und inwieferne sonst die Anwendung des Denkens, als Denkens, sich selbst widersprechen würde, der also lediglich durch das Wesen der Anwendung des Denkens vorausgesetzt, und an demselben, und durch dasselbe erkannt wird.

Soll die Anwendung des Denkens, als Anwendung, nicht sich selbst widersprechen — so muß in dieser Anwendung, als Anwendung, zum Denken, als Denken, die Materie, als ein Anderes, folglich als kein Denken — als Nichtdenken hinzukommen; denn sonst würde diese Anwendung — bloßes Denken seyn. Da der innere Charakter des Denkens, als Denkens, = A als A in A und durch A — bloße Identität — ist: so muß insoferne der innere Charakter der Materie, als eines Nichtden-

kens, (und bevor das Denken darauf angewendet ist) bloße Mannigfaltigkeit seyn.

Das Denken, als Denken, unter dem Charakter der Unendlichen Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben, als Eines in Einem und durch Eines — und die Materie unter dem Charakter der bloßen Mannigfaltigkeit — nur dieses beydes, nicht mehr und nicht weniger, und nichts anderes, wird also vor der Analysis der Anwendung des Denkens, als Denkens, vorausgesetzt; und darauf muß sich die dieser Analysis vorhergehende, und dieselbe bloß einleitende Exposition beschränken. Alles übrige muß sich in der Analysis allein, und durch dieselbe, welche die Anwendung des Denkens, als Denkens, auf die Materie, und an derselben, entwickelt — ergeben.

N. V.

Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß u. s. w. in der Erlang. Litt. Zeitung N. 214. und 215.

Mit der letzten Hamburg. Post erhielt ich zwey Blätter der Erlang. Litt. Zeitung, enthaltend eine, in dieser Zeitung, zweyte Recension des Bardilischen Grundrisses u. s. w., und mir zugesendet durch die Redaktion „auf Verlangen des Herrn Recensenten." Da jenes Buch durch die erste Recension auf eine gar zu auffallende Weise gemißhandelt wurde: so war nichts natürlicher, als daß ich in der Veranstaltung dieser Zweyten eine gerechte Maaßregel der Herausgeber vermuthete. Dieses, dachte ich, würde in der unter der ersten Columne stehenden Note der Redaktion bedeutet, und ich ließ sie ungelesen. Nun war ich aber kaum in der Recension selbst bis zu den Worten:

„Nicht anders würde es auch u. s. w." gekommen, als mir schon in jeder Zeile die Individualität der Fichtischen Vorstellungs- und Darstellungsweise in die Augen sprang. Jetzt bedurfte ich der Auskunft in der Note. Die Versicherung derselben: „Wir hielten es für „Pflicht der Unpartheylichkeit, eine neue Recen„sion dieses Grundrisses zu besorgen," machte mich in meiner Ueberzeugung: Fichte, und kein anderer, könnte der neue Recensent seyn, — auf einige Augenblicke irre. Ein Buch, so sagte ich mir selber, das durchaus wider den transcendentalen Idealismus, in allen seinen Gestalten, geschrieben ist, — welches alles, was derselbe als unmittelbar gewiß annimmt, und seinen Beweisen zum Grunde legt, anfechtet, — und welches, noch dazu, die Urheber und Anhänger desselben mit einer tadelnswürdigen Heftigkeit angreift — dieses Buch sollte durch die Unpartheylichkeit der Vorsitzer des Erlang. Büchergerichtes — dem zweyten Urheber, und ersten Vollender, des transcendentalen Idealismus, dem bekanntlich rüstigsten und heftigsten Kämpfer in der ganzen angegriffenen Parthey übertragen seyn, — um darüber ein unverdächtigeres Gericht zu halten, und durch sein Urtheil zu erproben, daß die Wahl auch des Ersten Richters unpartheyisch war!!

Allein beym Weiterlesen in der Recension selbst wurden meine Zweifel schon durch die folgende Stelle völlig niedergeschlagen: „Es verlautete, daß die „vorliegende Schrift für bedeutend, für reich an neuen „Aufschlüssen, für eine auf einem durchaus neuen We-

„gegemachte Entdeckung des tr. Idealismus, ja
„für eine Erweiterung und Vervollkommnung
„dieses Systems ausgegeben würde; und das von
„Männern, die seit einiger Zeit im gelehrten Pu-
„blikum die Meynung von sich erregten, daß
„sie jenes System besitzen, und demselben zugethan
„seyn." Meines Wissens bin Ich bisher der Einzi-
ge Mann, der sich öffentlich für Bardilis Grundriß,
als für ein höchstwichtiges, und der Philosophie eine
völlig neue Gestalt versprechendes Werk, öffentlich er-
klärt hat. Auch dieses ist, bis itzt, nur in meiner
Recension desselben (N. 127, 128, 129 der Jenai-
schen A. L. Z.) geschehen. In dieser Recension (die ich
noch sechsmal, mit der Feder in der Hand, wieder-
holter, prüfender Durchlesung dieses Buchs verfertigte,
und nun nach eben so oft, neuerdings, wiederholtem
Studium desselben in keiner Zeile zurücknehmen kann)
— wird aber mit keiner Sylbe behauptet: daß der
Grundriß eine neue Entdeckung des tr. Idealis-
mus aufstelle, oder, wie Sie Sich in der Folge aus-
drücken, denselben weiterführe; wohl aber
ausdrücklich versichert: Es würde in dem Grundrisse
dargethan: „daß die Logik, und mit ihr, die speku-
lative Philosophie überhaupt" (also doch wohl
auch der tr. Idealismus) „einen sehr wesentlichen
Schritt zurückzuthun habe" — daß Bar-
dili „das Denken, wie dasselbe in der spekulati-
ven Philosophie überhaupt angewendet wur-
de, vor Gericht ziehe" — und daß Er, nicht nur die
Kantische Philosophie, sondern „den ganzen Cri-

ticismus auf die Seite schaffe." Kein aufmerksamerer Leser meiner Recension, sowohl als der Ihrigen, kann sich also auch nur im Traume einfallen lassen, daß der Jenaische Recensent, und diejenigen transcendentalen Idealisten, welche die Bardilische Philosophie für eine neue transcendentalidealistische Entdeckung ausgeben, nur Eine und ebendieselbe Person sind. Ihre Recension bleibt dem Publikum in einem wesentlichen Punkte ganz unverständlich; und muß den Zweck, den möglichen Folgen der Jenaischen mit Nachdruck zuvorzukommen, großentheils verfehlen, wenn ich nicht selbst ins Mittel trete, und dem Publikum sage, wie der zweyte Erlangische Recensent dazu gekommen sey, den Jenaischen als einen tr. Idealisten anzusehen, und als den unreifen Zögling dieser Schule zu behandeln, der in Bardilis Logik weitergeführten Idealismus gesucht hat, und eben darum „auch nicht einmal die ersten Blätter „der Wissenschaftslehre mit transcendentalem Sinne ge„faßt haben," und bey dem „dieser Sinn" auch nicht im geringsten „habituel geworden" seyn kann. Das Publikum muß es also erfahren, daß und in wieferne ich selbst jenes wunderliche Quid pro quo durch meine Privatkorrespondenz mit Ihnen im vorigen Winter veranlaßt habe. Mir allein, und zwar nicht mir, dem Jenaischen Recensenten, der dazu nicht die leiseste Veranlassung gab, sondern mir, Ihrem Privatkorrespondenten, gilt alles, was Sie zur Zurechtweisung jener unmündigen transcendentalidealistischen Beurtheiler und Lobredner Bardilis geschrieben haben.

Nur durch meine Privatkorrespondenz, und noch als (wie ich nun einsehe, unwürdiges und unächtes) Mitglied Ihrer Schule, habe ich Sie in die Nothwendigkeit gesetzt, insbesondere S. 1714 und 1715 „zur Belehrung jener Transcendentalphilosophen" das A B C des tr. Idealismus zu wiederholen, Sie haben mir auf Privatbriefe durch eine öffentliche Recension geantwortet, die mehr zu meiner als des Publikums Verständigung geschrieben ist. Das gegenwärtige Sendschreiben macht kein Geheimniß daraus, daß es mehr für das Publikum, als für Sie, geschrieben ist. Es beantwortet aber gleichwohl nur dasjenige, was in Ihrer Recension meine Ansicht Ihrer und der Bardilischen Philosophie betrift, welche durch Sie an einem Orte, wo doch nur von Ihrer Ansicht des zu recensirenden Buches die Rede seyn sollte, auf eine Weise zur Sprache gebracht wird — die mir die folgenden Erläuterungen abnöthigt.

Bevor ich meine völlige Erklärung des allerdings sonderbaren Phänomens, welches den Hauptgegenstand Ihrer Recension und meines Sendschreibens ausmacht, aufstelle, erlauben Sie mir die vorläufigen Erinnerungen, womit Sie Ihre völlige Erklärung einleiten, durch einige Gegenerinnerungen zu erörtern.

Ihre Erinnerungen heißen: „Daß der tr. Idealismus ganz neuerlich bey furchtsamen, und die Sache nicht genug durchschauenden Gemüthern keine geringen Besorgnisse erregt, daß, seitdem, nach öffentlichen Druckschriften, ein Standpunkt zwischen der Fichti-

schen und Jacobischen Philosophie (welche letztere bekanntlich ein hartnäckiger Dogmatismus ist) gesucht worden, zu bemerken, daß das Jacobische reine objektive Seyn, und zwar Gottes Seyn, das vermuthlich in jenen Zwischenstandpunkt kommen sollte, bey Bardili angetroffen werde; endlich, daß das vorliegende Buch, seiner auffallendsten Seite nach, eine Umarbeitung der Reinholdischen, weiland Elementar-Philosophie ist. Man findet hier dieselbe Formular-Methode (worüber tiefer unten) dieselbe Form und Stoff, dieselbe Vorstellung und bloße Vorstellung, dieselbe Vorstellung und Vorgestelltes (dem Vorstellenden ging Hr. B. freylich aus dem Wege, denn dann hätte er in das leidige Ich versinken mögen), dieselben Beweise aus der Entgegengesetztheit beyder, dieselbe Beweisart, die bey der Analyse aus jedem Satze glücklich wieder herausfindet, was sie bey der willkührlichen These hineinlegte, dasselbe trockne Spiel mit Begriffen: abgerechnet mehrere genialische Gedanken, welche B. aus neuern Büchern, welche dafür auch gebührend gelästert werden, entlehnt hat, und welche Gedanken die Urheber derselben zurückfodern mögen, wenn sie es der Mühe werth halten.

Ich habe mich zu Ihrer Wissenschaftslehre bekannt, nachdem ich, durch ein langwieriges Studium Ihrer Schriften, mich überzeugt fand: daß durch meine, in ihrem eigenen Fundamente, lediglich empirische Elementarphilosophie der transcendentalen Grundlosigkeit des Kantischen Criticismus durchaus nicht abgeholfen würde, und daß der Criti-

cismus nur dadurch und insoferne zur **Wissenschaft** werden könne, daß und inwieferne die **materialen** Bedingungen der Erfahrung, **zugleich** mit den **Formalen** aus der **Subjektivität** abgeleitet würden. Ich habe mich **so lange** zu **Ihrer Wissenschaftslehre** bekannt, als ich das **Denken**, als **Denken**, mit **Ihrer**, und mit der **Kantischen Schule** — und selbst mit dem größten Theile der **Gegner** beyder Schulen, — für **bloße subjektive Thätigkeit** hielt. Ich erkläre auch noch, daß **unter dieser** Voraussetzung Ihr System die **einzig mögliche konsequente** Philosophie ist, und seyn kann, und daß mich die **Furcht**, von den Recensenten in der **Jenaischen** und **Erlangischen** L. Z. für ein **vom Winde hin und her getriebenes Rohr in der Wüste** erklärt zu werden, nicht abhalten soll, wieder zur **Wissenschaftslehre** zurückzukehren, so bald Sie mich überzeugen können, **daß das Denken, als Denken, subjektive Thätigkeit sey**. Zu der „Meynung" sowohl bey mir selbst als im gelehrten Publikum, „daß ich Ihr System besitze und demselben zugethan sey," hat, — daß ich mich hier **öffentlich** nur auf **Oeffentliches** berufe — wohl nichts so sehr beygetragen, als **Ihre eigene Erklärung** (in Ihrer zweyten Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal 1797, 4. Heft. S. 360): „Reinhold habe gezeigt, daß Er auch die Wissenschaftslehre gefaßt habe.„ **Wie** ich aber dieselbe gefaßt habe, habe ich in der Folge bestimmter in **meiner Recension** derselben in der **Jenaischen** A. L. Z. 1798. N. 5 u. s. w.,

und noch bestimmter, in der kleinen Schrift über die Paradoxieen der neuesten Philosophie gezeigt, ohne daß Sie für die gute Sache des transscendentalen Idealismus eine Zurechtweisung nöthig fanden. Nun soll aus meiner und Ihrer Recension des Bardilischen Grundrisses auf einmal hervorgehen, daß ich Ihr System nie verstanden habe, und daher auch noch nicht verstehe, indem ich das Bardilische empfohlen habe. Um dieses begreiflicher, oder vielmehr recht handgreiflich, zu machen, führen sie durch eine geschickte Wendung den leidigen Proceß über Ihren angeblichen Atheismus ins Gedächtniß Ihrer Leser zurück. Aus Angst, ich weiß nicht, ob für einen Atheisten zu gelten, oder gar ein Atheist werden zu müssen — soll ich auf Ihrem Standpunkte, auf welchem ich ohnehin nie recht festgestanden habe, Fassung und Gleichgewicht verlohren, und mir einen neuen Standpunkt zwischen der Fichtischen Philosophie und der Jacobischen, „welche bekanntlich ein hartnäckiger Dogmatismus sey," aufgesucht haben. Giebt es etwa noch andere „öffentliche Druckschriften" ausser meinem Sendschreiben an Lavater und Fichte, in denen etwa Andere von andern Zwischenstandpunkten abhandeln? so kenne ich zum wenigsten jene Zwischenstandpunkte nicht, und kann über dieselben keine Rechenschaft ablegen. In meiner Druckschrift giebt die Vorrede (S. 6.) über meinen Zwischenstandpunkt folgende Auskunft: „Man würde den „Verfasser völlig mißverstehen, wenn man seinen „Standpunkt zwischen Fichte und Jacobi, von dem er

„ in den Briefen an Fichte redet, für einen besondern
„ und neuen philosophischen Standpunkt hielte,
„ den Er anstatt des Jacobischen oder Fichtischen
„ wählen zu müssen, und aus welchem Er ein Coali-
„ tionssystem, ein Mittelding zwischen beyden
„ Denkarten, aufstellen zu können glaubte. Er hält
„ vielmehr den Fichtischen Standpunkt für den einzig
„ möglichen zum Behuf des ächten und durchaus
„ consequenten spekulativen Wissens; so wie Er
„ denjenigen, den Jacobi demselben entgegen
„ stellt, für den ursprünglichen Standpunkt
„ der lebendigen Ueberzeugung des Gewis-
„ sens erkennt. Jener dritte Standpunkt (der des
„ Verfassers) ist nun kein Anderer als der eines Men-
„ schen, welcher, nachdem er die Unabhängigkeit
„ des spekulativen Wissens und des lebendigen Glau-
„ bens von einander anerkannt hat, beyde mitein-
„ ander vergleicht, zum Behuf dieser Vergleichung
„ sich über beyden schwebend erhält, und insoferne
„ manches behaupten muß, was diejenigen, welche ent-
„ weder nur das Eine, oder nur das Andere
„ allein im Auge haben, weder verstehen noch wahr
„ finden können." — Jener dritte Standpunkt
sollte, mit Einem Worte, kein anderer, als genau
ebenderselbe seyn, auf welchen Sie sich selbst in
der Folge, und zwar im Dritten Buche Ihrer
Schrift: Die Bestimmung des Menschen, gestellt
haben, nachdem Sie sich „durch die Stimme des Ge-
„ wissens aus dem bloßen Wissen heraus auf
„ Etwas ausser demselben liegendes, und ihm völlig ent-

„ gegengesetztes führen ließen; auf Etwas, das da mehr „ und höher ist, denn alles Wissen." Ich meynte eben denselben Standpunkt, auf welchem Sie allein überzeugt seyn und behaupten konnten: „Jener unendliche Wille ist der Vermittler zwischen der geistigen Welt, und mir; denn Er selbst ist der Urquell „ von Ihr und Mir." — „Du wirkst in mir die „ Erkenntniß von meiner Pflicht, und von meiner Bestimmung in der Reihe vernünftiger Wesen. Wie? „ Das weiß ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen." Daß diese, und so viele andere ähnliche Stellen jenes dritten Buches bloße Herablassungen zur popularen Denkart seyn sollen, kann und will ich der Notiz, welche ein gewisser S—r in den Notizen des 2. St. 3. B. des Athenäums von Ihrer Bestimmung des Menschen giebt, so lange nicht glauben, als Sie nicht selber ausdrücklich erklärt haben: Es sey so. Ich meynte also auch allerdings „Gottes Seyn," aber genau in dem Sinne, wie es in jenen Stellen auch von Ihnen gemeynt ist, als kein bloßes Phänomen des menschlichen Bewußtseyns, als kein bloßes Produkt des sich selbst producirenden Ichs, sondern als die schlechthin reale Urquelle.

Jacobis Philosophie ist kein bekanntlich hartnäckiger Dogmatismus, und ist überhaupt kein Dogmatismus, sondern ein entschiedener, und laut und bestimmt sich selbst aussprechender Skepticismus. Bekanntlich ist Jacobis Philosophie mehr als irgend eine Andere nicht verstanden

worden. Aber daß dieselbe auch von Ihnen, und zwar als Dogmatismus mißverstanden seyn könne, sollte man, wenigstens nachdem Sie sein gedrucktes Sendschreiben an Sie gelesen haben, nicht für möglich halten. Wollten Sie Ihm nicht auf Sein Wort glauben (gleich im Eingang jenes Sendschreibens): „seine Unphilosophie habe ihr Wesen im „Nichtwissen, wie Ihre Philosophie allein im „Wissen:" so hat er es doch wahrlich nicht an Stellen ermangeln lassen, welche unverkennbar beurkunden, daß seine Philosophie die wissenschaftliche Ergründung der wahren Realität der Erkenntniß für unmöglich halte. S. 24 schreibt Er: „Unsre Wissenschaften, blos als solche, sind Spiele, welche der „menschliche Geist, zeitvertreibend, sich ersinnt. Diese „Spiele ersinnend, organisirt er nur seine Unwissenheit, ohne einer Erkenntniß des Wahren, auch nur um eine Haar breit näher zu kommen. In einem gewissen Sinne entfernt er sich dadurch vielmehr von ihm, indem er bey diesem Geschäft über seine Unwissenheit sich blos zerstreut, ihren „Druck nicht mehr fühlt, sogar sie lieb gewinnt, weil „sie unendlich ist." — „Das Spiel ist uns dadurch verdorben, daß wir es ganz verstehen, daß wir „es wissen." Jacobi glaubt und bekennt laut, daß Sie dem wissenschaftlichen Wissen auf den Grund gekommen seyen — er glaubt und bekennt, daß ein rein spekulatives System des Wissens nur auf die Fichtische Weise möglich sey. Aber er glaubt und bekennt es in dem gerade entgegenge-

setzten Sinne, in welchem Sie, und ich jehemals mit Ihnen, dasselbe glauben und bekennen. Er hält das Spekulative Wissen überhaupt, folglich auch das von Ihm als das einzigmögliche konsequente anerkannte System desselben, das Sie aufstellen, für organisirtes Nichtwissen. Er ist also der Skeptiker, und Sie sind, Ihm gegen über, der hartnäckige Dogmatiker. Was Er aber von dem Wahren, von Gott, und der Vernunft, als der wahren Vernunft — folglich nicht als von reiner Subjektivität und absoluter Ichheit, — glaubt und weiß, das glaubt und behauptet er auf einem ganz andern Wege zu wissen, als auf demjenigen, den Sie, und Er dießfalls mit Ihnen, ein philosophisches Wissen nennen. Ich glaube jenen andern Weg nun auch zu kennen, und werde mich in diesen Blättern umständlicher darüber erklären. Hier bemerke ich nur folgendes: „Er versteht (S. 27) unter dem Wahren etwas, was vor und ausser dem „Wissen ist, was dem Wissen und dem Vermögen des „Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt. „Vernehmen setzt ein Vernehmbares; Vernunft das „Wahre zum Voraus; sie ist das Vermögen der „Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht „voraussetzende Vernunft ist ein Unding.“ Da Er glaubt, (und Sie konnten Ihn wahrlich nicht von diesem Glauben zurückbringen,) daß in dem philosophischen Wissen das Wahre nicht vorausgesetzt würde, sondern erst gesetzt werden müßte: so erklärt Er das philosophische Wissen,

als Erkenntniß des Wahren, und insoferne wahre Erkenntniß, für unmöglich. Ihn aber in Rücksicht auf diejenige Erkenntniß, an welche Er sich an der Stelle des von Ihm aufgegebenen Philosophischen Wissens hält, einen Dogmatiker zu nennen, ist unverzeihliche Versündigung an dem Sprachgebrauch; aber freylich keine größere, als welche Sie sich, und Ihre Schule mit Ihnen, dadurch erlauben, daß Sie Ihren Idealismus dem Dogmatismus entgegensetzen, da doch der Idealismus überhaupt nur dem Realismus überhaupt, und der Dogmatismus überhaupt nur dem Skepticismus überhaupt entgegensteht.

Daß nun der Skeptiker Jacobi von keinem Objektiven Seyn, im Sinne irgend eines Dogmatikers, wisse und wissen wolle, versteht sich von selbst. Dasjenige Seyn hingegen, was Er zu der (seiner Meynung nach durch's Philosophiren unergründlichen) Realität der Erkenntniß voraussetzt, ist Ihm eben so wenig ein rein Objektives, im Sinne der angeblichen Wisser, im dogmatischen Realismus — als ein rein Subjektives, — im Sinne Ihres, wahrhaft dogmatischen, Idealismus — sondern es ist Ihm das über alles Subjektive und Objektive — schlechthin erhabene Absolute, das sich weder als Subjektivität noch als Objektivität denken läßt, ohne durch ein solches Denken vernichtet zu werden — das weder ein Seyn ist, dem ein Thun gegenüber steht, noch ein Thun, dem ein Seyn gegenüber steht, sondern die Reale Urquelle alles

realen Thuns und realen Seyns. Es ist dieses allerdings dasselbe Seyn, das bey Bardili angetroffen wird; dasselbe, das ich, als Verfasser des Sendschreibens an Lavater und Sie, noch in dem praktischen Vernunftglauben des tr. Idealismus, inwieferne derselbe nichts anderes, als den von bloßer Spekulation unabhängigen, lebendigen, Glauben des Gewissens bedeuten sollte, anzutreffen glaubte; aber auch dasselbe, was ich, seitdem ich es bey Bardili antraf, zwar immer noch bey Jacobi, aber keineswegs in jenem sogenannten Vernunftglauben weiter antraf, und in demselben nimmermehr antreffen werde. Bardilis Standpunkt ist durchaus nicht jener Zwischenstandpunkt zwischen der Fichtischen und Jacobischen Philosophie; und ich habe diesen Letztern auf immer verlassen müssen, indem ich aus dem Bardilischen jenes reine Seyn, das weder ein Subjektives noch ein Objektives ist, denken lernte.

Durch Ihre Bemerkung: daß Bardilis Buch „seiner auffallendsten Seite nach eine Umarbeitung der „Reinholdschen Elementarphilosophie sey," würde, wenn dieselbe Grund hätte, aus dem, was Sie ein sonderbares Phänomen genannt haben, nur das sehr alltägliche werden, daß Reinhold den Bardilischen Grundriß darum empfohlen habe, weil er seine eigene Lehre darin zu finden glaubte, wie ungefähr Fichte einst die Hülsensche Prüfung der Berl. Preisfrage empfahl. Glaubte der zweyte Erlan-

ger Recensent, die Aufmerksamkeit, die etwa der Jenaische dem Grundrisse verschaft haben könnte, am gewissesten dadurch zu vernichten, daß er denselben mit der weiland Elementarphilosophie vergleicht: so weiß Er nicht, was der Verfasser der Wissenschaftslehre von jener Elementarphilosophie hält. Er hat nicht die Vorrede zur Abhandlung über den Begrif der Wissenschaftslehre gelesen, die auch bey der zweyten Ausgabe wieder abgedruckt ist, und wo es (S. VI.) heißt: Jener Verfasser sey „innig „überzeugt, daß, nach dem genialischen Geiste Kants, „der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden „konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds, und er glaube den ehrenvollen Platz zu „kennen, welchen dessen Elementarphilosophie, bey den „weitern Fortschritten, die die Philosophie, an wessen „Hand es auch sey, nothwendig machen müsse, dennoch „immer behaupten werde." — Jene innige Ueberzeugung Fichtes war nie die Meinige; und um jenen ehrenvollen Platz bekümmere ich mich schon lange nicht weiter mehr. Aber das weiß ich, daß ich mich jenes Versuches nie zu schämen haben werde.

Es war ganz mein eigener Versuch, und sein Gehalt hatte eben darum auch für mich mehr Evidenz als für jeden Andern. Noch habe ich nicht ganz die viele und saure Mühe vergessen, die es mich kostete, aus jener selbst errungenen und angewöhnten Vorstellungsart mich wieder herauszufinden, als ich mich in Ihre Wissenschaftslehre hineinstudirte. Ich schließe daraus auf die ungleich größere Schwierigkeit,

die ein ähnliches Sichherausfinden aus Ihrer Wissenschaftslehre, die ohne Vergleich konsequenter als die weiland Elementarphilosophie ist, für Sie haben müßte — und ich würde vor mir selbst erröthen, wenn es mir einfiele, darüber zu spotten, daß Sie die Evidenz des tr. Idealismus sattsam dargelegt zu haben meynen — oder wenn es mir einfiele, da ich jenen Idealismus durch Bardilis Logik wirklich widerlegt glaube, Ihnen jenes Weiland zurückzugeben.

Nicht viel geringer, obgleich weniger langwierig, war die Arbeit, mit der ich mich von der endlich auch errungenen und angewöhnten Vorstellungsart des tr. Idealismus loszureißen hatte, bis ichs zum Verstehen der Hauptidee von Bardilis Grundriß, nämlich der Idee des Denkens, als Denkens, gebracht hatte, welche freylich durchaus verstanden seyn muß, wenn man in jenem Grundrisse nicht etwa mit Ihnen und Ihrer Schule einen überaus ungeschickten und abentheuerlichen Versuch, längst abgelegte Vorurtheile wieder geltend zu machen, finden soll. Bevor es indessen zum völligen Verstehen des Denkens, als Denkens, bey mir gekommen war, glaubte ich durch den Grundriß nur den Kantischen Criticismus, und meine Elementarphilosophie, nicht aber Ihre Wissenschaftslehre widerlegt; und es war eben auch die vermeynte Verwandtschaft mit dem reinen Idealismus, was mich für das Buch einnahm, welches durch den bittern Spott, womit es meiner Philosophie bey jeder Gelegenheit erwähnt,

mich eher jede andere Philosophie, als die Meinige ahnden lassen mußte. Die Worte Vorstellung, Vorgestelltes, und bloße Vorstellung u. s. w. kommen in demselben durchaus in einem Sinne vor, der demjenigen, in welchem sie von dem Verf. der Elementarphilosophie gebraucht wurden, (wie ich wohl am besten wissen muß,) durchaus entgegengesetzt ist. Wahrlich hätte der zweyte Erlanger Recensent durch nichts jedem Leser von Bardilis Grundriß, der nicht etwa Fichte selbst oder sein Nachbether ist, augenscheinlicher darthun können, daß er nicht verstanden habe, was er beurtheilt, als durch die Behauptung: daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinh. Elementarphilosophie sey.

Ja! ich habe nicht meine Elementarphilosophie, sondern Ihren tr. Idealismus in Bardilis Buche gesucht! und eben dieses führt mich nun zu meiner völligen Erklärung jenes sonderbaren Phänomens in der zweyteu Erlang. Recension, welches in der That ein bloßes Phänomen, und noch dazu ein solches ist, das durch die Erklärung aufgehoben wird.

Allerdings habe ich im Anfange meiner Bekanntschaft mit dem Grundrisse geglaubt, gewünscht, und gehofft, daß sich das Wesentliche der Bardilischen Philosophie auf das Wesentliche der Ihrigen, und umgekehrt, zurückführen ließe. Während ichs in meinen Privatbriefen versuchte, ob ich nicht Sie selber aus Ihrem Standpunkte mit jener Philosophie befreunden könnte,

legte ich es alles Ernstes bey Bardili darauf an, Ihn aus dem Seinigen zu überzeugen, daß Er selber im Grunde Idealist wäre, und daß die spekulative Philosophie überhaupt nichts anders als Idealismus seyn könne. Bardili hat sich mit mir näher hierüber eingelassen; und mein Briefwechsel mit Ihm, den wir beyde schon aus anderen Rücksichten dem Publikum vorzulegen beschlossen haben, wird zeigen, wie nahe ich Ihm die Anerkennung des Idealismus durch seinen eigenen Grundriß gelegt habe. Aber aus seinen Antworten wird auch erhellen, wie ich endlich gezwungen ward, den Idealismus überhaupt aufzugeben.

Auch dieses Irrthums habe ich mich nicht zu schämen. Haben Sie doch selbst, bevor Ihr transcendentaler Idealismus völlig zur Reife kam, in meiner Theorie des Vorstellungsvermögens kein anderes System als das Kantische gefunden, von dem Sie in Ihrer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre behaupteten, es wäre kein anderes als das Ihrige. In Ihrer Recension des Aenesidemus N. 49 des Jahrgangs 1794 der Jenaischen A. L. Z. heißt es S. 386: „Nach Kant machte Reinhold sich das „unsterbliche Verdienst, die philosophirende Vernunft „(die ohne ihn vielleicht noch lange Kanten commen„tirt, und wieder commentirt, und nie das Eigen„thümliche seines Systems gefunden hätte, weil das „keiner findet, der sich nicht seinen eigenen Weg zur „Aufsuchung desselben bahnt,) darauf aufmerksam zu „machen, daß die gesammte Philosophie auf einen einzi„gen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und daß

„man das System der daurenden Handlungsweise des „menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis „man den Schlußstein desselben aufgefunden habe. „Sollte durch weiteres Zurückschreiten auf „dem von ihm so ruhmvoll gebahnten Wege „sich etwa in Zukunft finden, daß das unmittelbar ge„wisseste: Ich bin, auch nur für das Ich gelte u. s. w." Wie Sie damals Ihr eigenes System durch weiteres Zurückschreiten auf dem von mir gebahnten Wege mich entdecken zu lassen hofften: so hoffte ich, daß sowohl Bardili als Sie, jeder durch weiteres Zurückschreiten auf dem von Ihm gebahnten Wege mit dem Andern zusammentreffen würde. Also! Hanc Veniam petimusque damusque vicissim.

Bardilis Philosophie kennt keine temporäre Herablassung zu dem vorhergegangenen System, dergleichen der tr. Idealismus, wie uns der zweyte Erlang. Recensent mit naiver Gravität versichert, sich zu seiner Introduktion bedient, um dieselbe, wenn es Zeit ist, wieder zurückzunehmen. Sie schließt sich an kein anderes System an, indem sie in dem Fundamente jedes andern, das nicht vom Denken, als Denken, ausgeht, den Widerspruch mit sich selbst aufweiset. Blos der, in mir wirklich bis zu einem gewissen Grad, habituell gewordene transcendentale Sinn war es, der mich einige Zeit hindurch nicht gewahr werden ließ, daß im transcendentalen Idealismus durchaus kein Denken, als Denken, statt finden könne, daß Er dasjenige, was Ihm Denken heißt, wirklich zu einem bloßen subjektiven Thun, und insoferne

zu einem eigentlichen Nichtdenken, mache, und daß Er durchaus demjenigen widerspreche, was, wenn das Wort Idee nicht schon längst um seinen alten Platonischen Sinn gekommen wäre, der rationale, objektive Idealismus (Platons, Leibnitzens und Bardilis) heißen möchte.

Da mir die vermeyntliche Zurückführbarkeit der Bardilischen Philosophie und der Ihrigen aufeinander gleich bey meiner ersten sehr frühzeitigen Aeusserung derselben von Bardili nachdrücklich abgestritten wurde: so würde ich schon darum allein von derselben keine Erwähnung in meiner Recension gethan haben, bey der mir es lediglich darum zu thun war, Bardilis eigene Ansicht von seiner eigenen Philosophie vorläufig, so getreu als möglich, zu beschreiben. Ich erlaubte mir bey dieser Beschreibung keinen Satz, von dem ich nicht glaubte, daß Bardili selbst ihn unterschreiben würde. Und wirklich hat Er sich über jene Recension, meine Rügen in derselben ausdrücklich mit eingeschlossen, mit mir für völlig einverstanden erklärt. Hätten Sie es also, wenn doch einmal mehr meine Recension als Bardilis Buch recensirt werden sollte, lediglich mit dem Jenaischen Recensenten zu thun gehabt, und die Jenaische Recension und Bardilis Buch nicht wie Machwerke gelesen, deren Gehaltlosigkeit für Sie schon a priori entschieden war: so würde durchaus nichts von einem Bardilischen Weiterführen des tr. Idealismus im Publikum verlautet haben, und ich würde nicht nöthig gehabt haben, Ihnen zu Gemüth zu führen, daß „jene Philosophischen

Beurtheiler" — „durch welche, wenn sie Glauben „fänden, der Begrif des tr. Idealismus ganz verlohren „gehen könnte," gar nicht im Publikum aufgetreten sind.

Ob, und inwieferne, ich Ihren Idealismus verstanden habe, als ich denselben annahm und vertheidigte, mag ganz Ihrem Urtheile überlassen bleiben. Aber wie ich denselben, die Elementarphilosophie und die Kantische Critik nun verstehe, wissen Sie nicht, und können es durchaus nicht wissen. Liegt Ihnen daran, so können Sie es in der Fortsetzung dieser Blätter erfahren. Ob ich aber nicht vielleicht den tr. Idealismus dann erst recht verstehen gelernt habe, als ich denselben aufgab, darüber entscheide zwischen uns die Zeit.

Was beyde Erlanger Recensenten über Bardili selbst sagen, bedarf durchaus keiner Widerlegung. Es widerlegt sich selbst, und hinlänglich, durch die Art und Weise, wie sie es sagen. Schwerlich dürfte die ganze an Recensionen dieser Art so reichhaltige Periode der transcendentalen Revolution ein paar andere würdige Gegenstände jener Erlanger Recensionen aufzuweisen haben, ausser der Recension von Ihrer Schrift: Ueber den Begrif der Wissenschaftslehre, und der von Schellings Schrift: Ueber die Möglichkeit der Form der Philosophie überhaupt, beyde in des Herrn Professor Jacobs in Halle philosophischen Annalen, und beyde von Ihnen selbst wieder herausgegeben als Beylagen

zur zweyten Auflage jener Schrift, und in der Vorrede von keiner andern als der sehr richtigen Bemerkung begleitet: „Für die Urheber jener Recensionen sey es Unglück genug, gesagt zu haben, was sie in denselben sagen." — Kiel den 23. Nov. 1800.

Reinhold.

Ideen zu einer Heavtogonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, genannt, reine, Vernunft.

Welcher unter den heutigen Philosophen glaubt nicht zu wissen, daß das Denken, als solches, subjektive, und zwar diejenige Thätigkeit sey, ohne welche freylich die Erkenntniß keineswegs — aber durch welche dieselbe eben so wenig zu Stande komme? Wer unter Ihnen zweifelt, daß durchs Denken nichts als eine leere Form der Erkenntniß, welche man die logische Form, auch wohl die logische Wahrheit!, nennt, gegeben sey?

Vereiniget sich nun mit diesem, sehr gemeinen, sehr weit verbreiteten, und tiefeingewurzelten, Vorurtheile die, an sich richtige, aber lange noch nicht so gemeine, Voraussetzung: die philosophische Erkenntniß müsse auf das Absolute, als solches, und von demselben ausgehen: so geht nothwendig aus dieser Vereinigung die Meynung hervor, daß das

Absolute, womit es die Philosophie zu thun hat, eben so wenig im Denken, als Denken, und durch dasselbe erkannt werden, als Es selber das Denken seyn könne.

Gleichwohl ist man ziemlich allgemein darüber einverstanden, daß das Absolute, wenn es anders überhaupt erkennbar sey, nur durch das, was man Vernunft nennt, erkannt werden könne. Wer ausser der Vernunft, und neben derselben, noch einen besondern Sinn für das Absolute fordern zu müssen, oder aufweisen zu können glaubt, wird gewöhnlich unter die unphilosophischen Schwärmer, und sogenannten Mystiker, verwiesen. Man hat sich daher genöthiget gefunden, entweder der Vernunft die Erkenntniß des Absoluten, sie sey nun ein Wissen oder ein Glauben, mit den Skeptikern, abzusprechen, oder zum Behuf jener Erkenntniß in der Vernunft selber, als Vernunft, neben dem Denken, noch etwas anderes vorauszusetzen, welches mit dem Denken zusammengenommen, das Wesen der Vernunft ausmache.

Dieses zur Vollständigkeit der Vernunft, ausser dem Denken, noch ermangelnde Etwas hat die Philosophie unserer Zeit ursprünglich dem Philosophen von Königsberg zu verdanken, der dasselbe durch seine Entdeckung der praktischen Vernunft, oder des reinen Willens, herbeygeschaft hat.

Kant hat zwar auch sogar an der denkenden, oder wie er sie abwechselnd nennt, theoretischen

und spekulativen, Vernunft ein Ausgehen aufs Unbedingte, eine innere Tendenz zum Absoluten, gefunden und aufgewiesen. Aber er hat zugleich gezeigt, daß das Unbedingte, oder Absolute, für die denkende Vernunft, als denkende, keine andere Realität habe, und haben könne, als die einer subjektiven Regel für die Verknüpfung der sinnlichen Erkenntniß in Einem und demselben Bewußtseyn. Seine denkende Vernunft ist ihm nur insoferne wahre Vernunft, inwieferne sich dieselbe auf das Reguliren, Anordnen, Methodisiren der Erfahrungsbegriffe, als solcher, die nur auf Erscheinungen gehen, einschränkt. Sie ist Ihm nichts weniger als reine, absolute, Selbstthätigkeit, weil ihr Thun selber wieder Erscheinungen, das Empirische, voraussetzt.

Die praktische Vernunft hingegen, welche sich Kanten an der Pflicht, oder (wie er sich die Pflicht vorstellt), an der Nothwendigkeit, um der bloßen Gesetzmäßigkeit willen gesetzmäßig zu handeln, ankündigt, schließt die Triebfedern des empirischen Willens, Lust und Unlust, aus dem reinen Wollen aus, und ist als reiner Wille von allem Empirischen unabhängig. Das Kantische Sittengesetz fordert schlechthin: daß das Subjekt und Objekt im Wollen nichts als reines, absolutes, Thun, und daß das reine, absolute, Thun nichts als Subjekt und Objekt im Wollen sey. — Das Subjekt soll unabhängig von allen Objekten, außer Ihm selbst, soll, als bloße Subjektivität, als ab-

solutes Subjekt, als lautere Selbstthätigkeit handeln, bloß damit es so handle. Dieses Gesetz ist (angeblich) durch sich selbst wahr und gewiß; ist darum auch keiner höheren Sanktion fähig und bedürftig; und der Geber desselben ist nur die Vernunft selbst, als absolute Selbstthätigkeit — als Absolutheit der Subjektivität und Subjektivität der Absolutheit. Das Sittengesetz ist die einzig mögliche Handlungsweise der absoluten Subjektivität, und nur diese ist es, welche im Gewissen schlechthin handeln, und welche das Empirische Subjekt auf die Weise und in der Gesinnung handeln macht, als ob — gleichsam wie wenn (ad instar, quasi) — es ein Absolutes gebe, das nicht bloße Subjektivität, sondern über alle Subjektivität und Objektivität hinaus — ein absolutes Absolutes — das, mit Einem Worte, Gott — wäre.

Nun hatte man zwey wesentliche Stücke der Vernunft — reines Wollen und bloßes Denken — das moralische und das logische Wesen der Vernunft. Die Kantianer glaubten auch, und glauben noch, in diesen beyden das Ganze der reinen Vernunft inne zu haben. Aber sie glauben es nur, und müssen sich selbst eingestehen, daß sie es nicht wissen und nicht wissen können. Denn Kant hat ihnen keinen Aufschluß darüber gegeben, und geben können, wie das reine Wollen mit dem Denken, wie das logische mit dem moralischen Wesen, wie die praktische mit der theoretischen Natur der Vernunft zusammen hänge. Das bekümmert auch die Kantischcriti-

schen, oder empirischtranscendentalen, Philosophen keineswegs. Eingedenk, daß durch die spekulative, oder theoretische Vernunft — keine Erweiterung der Erkenntniß möglich sey, lassen sie das Denken auf sich selbst beruhen, halten sich an den Primat der praktischen Vernunft, und reformiren Sittenlehre, Rechtslehre und Religionslehre durch das Princip der reinen Subjektivität.

Gleichwohl hat Kant die reine Vernunft, als reine, d. h. als absolute Subjektivität, als lautere Selbstthätigkeit — sogar in ihrem praktischen Charakter selbst, nur angedeutet, nicht erwiesen, nicht in ihrer reinen Reinheit dargethan — nicht deducirt. Die praktische Vernunft offenbart sich bey ihm, als solche, nur durch das Ausschließen der Lust und Unlust aus den Willenshandlungen. Sie setzt also selber wieder die heteronomischen Triebfedern zu dem Behuf voraus, um dieselben ausschließen, und unter dieser Bedingung praktisch seyn zu können. Die Vernunft ist also, bey Ihrem konstitutiven, Handlungen aufstellenden, Gebrauch beym Wollen, d. h. als praktisch, nicht weniger als die theoretische Vernunft, in ihrem regulativen Gebrauch beym Erkennen — aber nur auf eine andere Weise — empirisch bedingt. Sie ist in keiner der beyden Aeusserungen reine Vernunft — empirischunbedingte, absolute Subjektivität. Wäre es einem Forscher vergönnt, bis zu der letztern vorzudringen, und sich derselben in ihrer ganzen Reinheit zu bemächtigen: so würde aus dem

Wesen der reinen Vernunft selber offenbar werden, daß dasjenige, was Kant reine theoretische und praktische Vernunft nennt, etwas sehr Unreines, nämlich die bloße Erscheinung der Vernunft auf dem Standpunkte des empirischen Bewußtseyns, und nichts weniger als die absolute Subjektivität in ihrem reinen Thun sey und seyn könne.

Als absolute Subjektivität oder reine Selbstthätigkeit müßte die reine Vernunft ein absolutes Erkennen, und absolutes Handeln — reines Wissen, und reines Thun schlechthin in sich vereinigen. Ihr Handeln müßte lauter Wissen und ihr Wissen lauter Handeln, und beydes nichts als Sie Selber seyn.

Endlich müßte diese reine Vernunft selber auch als die reinphilosophirende, oder reinspekulative Vernunft auftreten, wenn und inwieferne dieselbe ihr handelndes Wissen und wissendes Handeln, als solches, in dem Bewußtseyn gewisser ausserordentlicher, mit dem besonderen Sinne dazu ausgestatteter, Individuen auf- und darstellte, und durch die Schriften dieser Individuen in der Sinnenwelt publicirte.

Dieß hat denn auch die besagte reine Vernunft in dem Bewußtseyn, und in den Schriften der Herren Fichte und Schelling zu gleicher Zeit wirklich geleistet.

Natürlicherweise war es auch nur diesen Beyden vorbehalten, die erste verständliche Beschreibung von dem, Ihnen zuerst geoffenbarten, Wesen

jener reinen Vernunft aufzustellen, die man in Kants Critiken sowohl der reinen als der praktischen Vernunft, und in den Schriften aller Commentatoren derselben vermißt, in denen das unbedingte Thun immer nur der Vernunft unter einer sinnlichen Bedingung beygelegt, und das Thun der reinen Vernunft, als absolut subjektives Thun zwar ausgegeben, aber nirgens gezeigt wird: worin dieses Thun, als solches, bestehe, und wie man sich zu benehmen habe, um etwa selber dazu zu gelangen.

Durch die Herren Fichte und Schelling wurde zuerst das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft als das absolut in sich zurückgehende Thun beschrieben. Durch diese ersten Repräsentanten der reinen Vernunft, als reinen, wurde zuerst von jedem, der da rein Philosophiren will, postulirt: daß auch Er es mit diesem Thun versuche. Mislingt ihm dieser Versuch: so hat er den transcendentalen Sinn nicht; das reine Ich hat sein Ich nicht zum Philosophirenden bestimmt. Er ist überhaupt nicht zum Philosophen berufen.

In diesem in sich zurückgehenden Thun liegt aber nun auch das ganze Geheimniß der reinen Vernunft, als der absoluten Subjektivität oder der reinen Ichheit — zu dessen Annahme, und Anerkennung jeder Bekenner der praktischen Vernunft nicht nur, sondern auch jeder Vertheidiger der Subjektivität des Denkens, als Denkens, durch bloße Consequenz unhintertreiblich genöthigt werden, und vor

dessen Annahme, und Anerkennung, ihn nur Inkonsequenz schützen kann.

In diesem In sich zurückgehen liegt das ganze Geheimniß „des reinen Intelligirens κατ' ἐξοχην“ als des Schlechthin gesetzten, „von welchem Denken, Anschauen, Wollen u. s. w. nur Unterarten sind, die nicht schlechthin gesetzt, sondern aus jenem abgeleitet werden müssen“ (Erlang. Litt. Z. N. 215 *)

In wessen Bewußtseyn es noch nicht zu jenem absoluten In sich zurückgehen gekommen ist, für den ist selbst das Daseyn dieses Geheimnisses ein Geheimniß.

Bey wem es aber dazu gekommen ist, für den ist selbst die geheimnißvolle Natur dieses Zurückgehens insoferne kein Geheimniß mehr, als Er weiß, daß über dieses absolute Zurückgehen nicht mehr hinausgegangen werden kann, weil sonst die reine Vernunft über die reine Vernunft hinausgehen müßte, und daß es in Kraft jenes Geheimnisses für Ihn kein anderes Geheimniß mehr geben könne, weil Er dasjenige Geheimniß besitzt, das der Grund alles Nichtgeheimen und die Urquelle aller philosophischen Offenbarung ist.

---

*) Man vergleiche, was H. Fichte S. 1714. bis 1715. zu meiner Belehrung schreibt, mit dem, was ich in diesem Aufsatze von hier an bis ans Ende sage; und urtheile: ob ich jener Belehrung bedürftig war, und ob ich den transcendentalen Sinn, den ich freylich nicht habe, gleichwohl wenigstens kenne.

Auch wie Er zum Bewußtseyn des absoluten Zurückgehens gelangt ist, kann Er für kein Geheimniß mehr halten, sobald Er sich einmal im Zustande jenes Bewußtseyns befindet. Vermittelst der Identifikation, die zwischen Ihm und der reinen Vernunft nun einmal schon vorgegangen ist, weiß Er: daß Er, als Philosoph, die reine Vernunft, und daß diese Ihn, als Philosophen, gesetzt habe, und daß beydes nur Eines und dasselbe Setzen sey. In dem Zauberkreise des absoluten Zurückgehens eingeschlossen, weiß Er, daß das Herausgehen aus demselben der Uebergang aus dem Gebiethe der Vernunft ins Gebieth der Unvernunft sey. Er weiß, daß man sich auf dem letzteren befinden, und nichts weniger, als zum reinen Ich, oder zur Vernunft, gelangt seyn müsse, wenn man den Ursprung jenes Ichs erklären wolle — Er muß „über Bardilis Vorgeben, noch über das Ich hindurchzubrechen, indeß dieser sehr tief unter demselben zurückbleibt," wie es in der erwähnten Recension heißt, „herzlich lächeln;" welches denn auch wir mit Ihm nicht unterlassen können.

Der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes glaubt nichts destoweniger wirklich schon in jenem Zauberkreise sich befunden zu haben, aus demselben wirklich wieder herausgekommen zu seyn, und, durch diese beyden Umstände, sich im Stande zu befinden, denen, welche noch nicht zum Bewußtseyn des absoluten Zurückgehens gelangt sind, einiges zu offenbaren, was denen, welche in jenem Bewußtseyn noch befangen sind, ein Geheimniß ist, von dem sie nicht

einmal das Daseyn ahnen können. Er glaubt den Schlüssel zu dem ganzen Geheimniß des reinen In sich zurückgehens gefunden, und die unbegreifliche Identifikation des reinen Ichs mit dem philosophirenden Ich — der reinen Vernunft mit der Vernunft unsrer transcendentalen Philosophen — begriffen zu haben, und auch andern begreiflich machen zu können.

Das ganze reine Intelligiren, oder das absolute in sich zurückgehende Thun, ist (nicht weniger als die Kantische spekulative und praktische Vernunft) erzeugt durch den Wahn, daß das Denken, als Denken, bloße subjektive Thätigkeit sey, und daß durch dasselbe nur eine leere Form der Erkenntniß zu Stande komme. Es ist erzeugt durch diesen und keinen anderen Wahn, der sich mit dem Philosophiren, d. h. mit dem Bestreben: in der Erkenntniß aufs Absolute und vom Absoluten auszugehen, vereinigt.

Dieser Wahn nöthiget den Philosophirenden, sich des Absoluten, des schlechthin begründenden, des unbedingten Thuns, durch mehr, als durchs Denken (das Er verkennt) bemächtigen und versichern zu wollen; zwingt ihn zu dem abentheuerlichen Bestreben: das, was durchaus nur gedacht werden, und nur im Denken, und durchs Denken als Denken, sich manifestiren kann, durch ein unmittelbares Bewußtseyn, das kein Denken ist, wahr-

zunehmen, und dasselbe durch das Ich, d. h. durch Individualität, und in derselben, anzuschauen.

Daß dieses unmittelbare Bewußtseyn, dieses Anschauen des Absoluten, nicht durch den äusseren Sinn vor sich gehen könne, gestehen und behaupten die Transcendentalphilosophen selber. Sie fordern den inneren Sinn dazu; und glauben, der in die Augen springenden Ungereimtheit, durch Sinnlichkeit das Absolute anschauen zu wollen, durch die Versicherung zu begegnen, daß Ihre Anschauung eine intellektuelle sey, und heißen müsse. Allein sie vergessen bey dieser Benennung, daß diese intellektuelle Anschauung ihrer eigenen Versicherung nach nur durch Einbildungskraft geschehen müsse. Sie setzen zwar dazu eine besondere Einbildungskraft, die sogenannte transcendentale voraus, (welche Sie ebenfalls aus dem reinen In sich zurückgehenden Thun, und als solchem, erklären,) von der Sie aber auch eingestehen und selbst behaupten, daß dieselbe dem Transcendentalphilosophen, als solchem, bevor Er es zum Bewüßtseyn des reinen Insichzurückgehens bringen könne, und damit Er es dahin bringen könne, als ein ihm eigenthümliches Talent, folglich als eine besondere Naturgabe, der Classe von Individuen, welche Transcendentalphilosophen heißen, gegeben seyn müsse. Sie gestehen und behaupten also, daß das absolute In sich zurückgehen nur von dieser Classe der Individuen, als solcher, mit Erfolg gewollt, angeschaut und gedacht werden könne.

Ueberhaupt ist eine wirkliche Handlung der Einbildungskraft, die nicht in einem wirklichen, empirischen, Ich, als solchem, vorgienge, ein wahres Unding. Alles Einbilden ist ein Vorstellen, und was auf ein Einbilden ausgeht, geht auf ein Vorstellen aus, und muß ein Vorstellendes, ein empirisches, Ich seyn, das sich, als solches, von seiner sinnlichen Natur nicht trennen kann. Es ist und bleibt das individuelle Ich der Herren Fichte und Schelling, welches durch eine Anschauung, die bloß ihrem (angeblichen) Gegenstand nach intellektuell — an sich aber durchaus sinnlich ist, und bleibt, das Absolute in Sich, d. h. in ihren respektiven Ichs, vorzustellen und darzustellen beschlossen, und Anstalten dazu getroffen hat.

Das reine Thun, das an sich eben so wenig ein in sich zurückgehendes, als dieses jenes ist, und seyn kann — soll nun angeschaut, und muß, da dieses nicht durch die körperlichen Organe der Sinnlichkeit, sondern durch bloße Einbildungskraft geschehen soll, eingebildet werden. Das reine Thun muß sich sonach bequemen, die Form der Einbildungskraft anzunehmen, welche alles, was sie vorstellt, diversificirt, so wie die Vernunft alles, was sie denkt, identificirt. Durch das Eingebildetwerden wird die wesentliche Einfachheit, und mit derselben, die Reinheit und Absolutheit des Thuns aufgehoben; und dafür ein duplicirtes, und duplicirendes Thun — ein Thun des Thuns

— Handeln aufs Handeln — Insichzurückgehendes Thun, geſetzt.

Damit iſt aber auch nur das bloße zurückgehende Thun, das Handeln aufs Handeln, und zwar nicht nur kein abſolutes Thun, ſondern auch ſelbſt das zurückgehende Thun nur als ein ſolches Thun überhaupt, das Handeln aufs Handeln überhaupt, und nichts weiter geſetzt. Hier beſinnt ſich nun der Philoſoph, der aufs Anſchauen des reinen Thuns ausgegangen, und durch deſſen Anſchauen deſſelben das In ſich zurückgehende Thun daraus geworden iſt. „Jenes ſich ſelbſt „konſtruirende Ich iſt kein anderes, als ſein Eigenes. Er kann den angegebenen Akt des Ichs nur „in ſich ſelbſt anſchauen, und um ihn anſchauen „zu können, muß Er ihn vollziehen. Er bringt Ihn „willkührlich, und mit Freyheit in ſich „hervor.“ (Zweyte Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre. 329 Phil. Journal. 797.)

Dadurch gewinnt nun der transcendentale Philoſoph, der ſich, als ſolcher, durch dieſen Akt ſelbſt konſtituirt, zweyerley. Das bloße in ſich zurückgehende Thun — die intellektuelle Anſchauung — überhaupt iſt nun ſein in ſich zurückgehendes Thun — ſeine intellektuelle Anſchauung; — und die Abſolutheit, die daſſelbe als in ſich zurückgehendes Thun an ſich nicht hat, und nicht haben kann, hat daſſelbe nun durch die Freyheit, für die Freyheit, und in der Freyheit der Willkühr, welche jenen Akt vollzogen hat, erhalten. Es iſt ein abſolutes In-

sich zurückgehen, weil der Philosoph absolut in sich zurückgehen wollte, und absolut in sich zurückgieng.

Die Identifikation des reinen Ichs mit dem philosophirenden Ich ist nun kein Geheimniß mehr. Der Philosoph macht das reine Ich, damit Er es anschauen könne, und Er schaut es an, weil Er es gemacht hat.

Das absolute in sich zurückkehrende Thun ist nur im Philosophen wirklich geworden. Dadurch hat es nicht aufgehört, als absolutes, und zugleich in sich zurückkehrendes — sich selbst zu widersprechen. Das weiß der ächte Transcendentalphilosoph. Aber Er weiß auch, daß der Widerspruch nur im Denken und fürs Denken, als solches, unmöglich ist. Er weiß, daß er beym Wollen und Anschauen des absoluten Zurückgehens nicht gedacht, sondern dasjenige gethan hat, was allem rein wahren Denken vorhergehen muß. Er weiß, daß durchs Denken die Widersprüche aufgehoben werden, und daher zum Behuf des Denkens gesetzt werden müssen, und daß das Philosophiren als ein unendliches, immer fortschreitendes, Denken insoferne einen nur in der Ewigkeit vollig auflöslichen Widerspruch voraussetze.

So wie Er den, sich selbst widersprechenden, Akt des absoluten in sich zurückgehenden Thuns durch Willkühr, die allein diesem großen Geschäfte gewachsen ist, vollziehen mußte, um denselben durch seine freye, transcendentale, Einbildungskraft

anschauen zu können: so muß Er ihn durch diese Einbildungskraft anschauen — um ihn durch das transcendentale Denken denken zu können. Dieses Denken ist das durch absolute Freyheit bedingte, folglich, das unbedingte Denken — das auf demselben Wege, wie jenes Anschauen, zur Absolutheit gelangt.

Als Denken überhaupt ist es, nach der heutigen Logik, Reflexion und Abstraktion (oder Zurücksehen und Wegsehen) in unzertrennlicher Vereinigung, — folglich ist es, als reines, oder absolutes Denken, das absolute Reflektiren und Abstrahiren, (Zurück- und Wegsehen) in unzertrennlicher Vereinigung.

So wie der Philosoph, oder das reine Ich in Ihm, dieses Denken in Thätigkeit setzt, wird ihm durch dasselbe möglich: zu vergessen, daß der Akt der Willkühr, oder Freyheit, durch den Er den Akt des in sich zurückgehenden Thuns vollzog, Akt seines individuellen Ichs — seine That und nicht die That der Freyheit überhaupt war und ist — zu vergessen, daß sein besagter Akt ein Ausgehen — von seinem, des Herrn Fichte oder Schellings Ich — und auf das Anschauen des reinen Thuns, das durch dieß Anschauen und in demselben zu einem in sich zurückgehenden Thun geworden ist — und daß folglich sein besagter Akt nichts weniger als reines in sich zurückgehendes Thun war und ist. Die dem Philosophen beywohnende absolute Reflexion und Abstraktion ist es, die ihn

in den Stand setzt, über das reine Ich sich zurückgehen — rein sich selbst zu vergessen, und zugleich der Vergessene und Vergessende zu seyn.

Der Transcendentalphilosoph beschließt nämlich aus Willkühr und mit Freyheit: von allen bloßen Objekten zu abstrahiren, oder was Ihm dasselbe heißt, wegzusehen. Er sieht davon weg, um auf sein Ich zu reflektiren, d. h. darauf zurückzusehen. Das Ich, auf das Er nun zurücksieht, hat dadurch, daß von allen Objekten abstrahirt worden ist, aufgehört, Subjekt für Objekte und von Objekten überhaupt zu seyn, es hat daher die Individualität überhaupt, und den Charakter des empirischen Ichs überhaupt abgelegt — das nicht philosophirende, gemeine, Ich ist mit den Objekten zugleich verschwunden.

Gleichwohl ist das philosophirende Ich nicht nur vorhanden, sondern dasselbe hat sich vielmehr durch die Vernichtung des empirischen Ichs überhaupt — erschaffen. Das philosophirende Ich ist nämlich die abstrahirende und reflektirende Willkühr des Philosophen, welche nun von nichts mehr, ausser sich selber, abstrahiren, und auf nichts mehr, ausser sich selber, reflektiren kann. — Es ist die Freyheit selbst, die an nichts weiter gebunden ist, als an das Abstrahiren und Reflektiren; aber auch nichts anderes thun kann, als Reflektiren und Abstrahiren. Von dieser Beschränkung kann sich die Freyheit nicht be-

freyen. Sie ist nur durch dieselbe, wie sich sogleich zeigen wird, — Ich.

Die Willkühr, oder Freyheit, der H. H. Fichte und Schelling, abstrahirt nun vom Abstrahiren selber, um über das Reflektiren — zu reflektiren. Sie reflektirt hierauf über das Reflektiren, und findet in demselben und an demselben — nicht mehr und nicht weniger — als — Sich selber, als lauter in sich zurückgehendes Thun — reines Ich.

Im bloßen Reflektiren über die bloße Reflexion ist sie über das Denken hinaus, welches immer im Reflektiren und Abstrahiren zugleich besteht. Sie hat das Denken eingestellt, um sich anschauen zu können. Sie ist, als Reflexion auf die Reflexion, ganz in die Anschauung Ihrer Selbst übergegangen — selbst Anschauung — Anschauendes und Angeschautes geworden.

Aber zum Behuf dieser Reflexion auf die bloße Reflexion, dieser reinen Selbstanschauung, hat Sie nur von dem Abstrahiren überhaupt abstrahirt — und nur das Denken, als Denken überhaupt eingestellt. Sie war, und blieb, bey dem Reflektiren über die Reflexion — immer auch noch das Abstrahirende von der Abstraktion überhaupt — oder, eigentlicher, sie war und blieb dabey auch noch das schlechthin freye Abstrahiren von der Abstraktion überhaupt. Sie stellte also als reine Selbstanschauung, und im reinen Selbstanschauen, nur das Denken, als Denken überhaupt,

keineswegs aber das reine Selbst- oder Sich-selbst-Denken ein. Ja! sie konstituirte sich eigentlich durchs Abstrahiren vom Abstrahiren überhaupt, und durch das davon unzertrennliche Reflektiren aufs bloße Reflektiren — erst als reines Selbstanschauen — reines Selbstdenken — und reines Selbstwollen.

Indem Sie nun, sich selbst anschauend, nothwendig auch sich selbst denkt — Denken aber, als Denken, Reflektiren und Abstrahiren zugleich ist, reflektirt Sie nothwendig auf sich selbst, und abstrahirt sie zugleich auch, mit derselben Nothwendigkeit, von sich selbst, das heißt, sie wird sich nothwendig durch sich selbst — und setzt sich als — Ich und Nichtich zugleich.

Und nun, an diesem Nichtich, welches nichts als bloßes Produkt des reinen, sich selbst wollenden, anschauenden und denkenden Ichs — des reinen Intelligirens ist, hat der Transcendentalphilosoph das Objekt als Objekt deducirt, und das große peinigende Räthsel aufgelöset, das sich jedem aufdringt, für den entweder gar nichts wahr und gewiß, oder doch nicht so sehr wahr und gewiß ist, als Sein Selbst als das Seinige. Wie muß sich ein solcher freuen, nun zu wissen, daß Ihn das, Ihn beherrschende, Selbstgefühl nicht getäuscht hat!!!

Durch jenes Nichtich hat nun der Transcendentalphilosoph das, vom Subjekte verschiedene, Objekt, das die bisherige Philosophie zum Subjekte

vergebens gesucht hat, weil Sie es ausser der absoluten Subjektivität suchte. — Er hat an jenem Objekte, von dem Er weiß, daß Er es selbst gemacht hat, und daß nur Er es machen kann, den Grundstein zum Weltgebäude selbst gelegt, und Er weiß nun, daß: über Natur philosophiren nichts anderes sey, als die Natur erschaffen!

Durch jenes Nichtich ist der Philosoph — das heißt, das transcendentaldenkende Individuum, (Fichte, Schelling, u. s. w.) welches die obenbeschriebenen wunderbaren Anstalten getroffen hat, und das als Fichtisches, Schellingsches u. s. w. Individuum von sich selbst, als von einem Individuum überhaupt — abstrahirt hat, — das als Fichtisches, Schellingsches u. s. w. Ich — das individuelle Ich überhaupt, mit den Objekten überhaupt hinweggeschaft hat — dasselbe ist durch jenes Nicht-ich auf dem Wege — das Individuum überhaupt, die empirischen Ichs überhaupt, mit den gegenüberstehenden Objekten, oder Nichtichs wieder herzustellen. — Aber das eigentliche Geheimniß, das bey diesem Processe den Herren Fichte, Schelling, u. s. w. Geheimniß ist, und wahrscheinlich bleiben wird, und was Ich, der Verfasser dieses Aufsatzes, geoffenbart zu haben glaube, besteht darin: Daß die eigene, individuelle Individualität — von welcher jene Herren abstrahirt zu haben glauben, und von der Sie glauben, daß nur wir anderen Unphilosophen nicht zu abstrahiren Kopf genug haben — jenes eige-

ne Ich — nur die Individualität überhaupt, das wirkliche, reale, empirische Icch überhaupt ist, von dem Sie in der That hinweggesehen haben. Hinter diese hinweggesehene Individualität überhaupt — hat sich die Nichthinweggesehene, individuelle, Fichtische, Schellingsche u. s. w. Individualität versteckt, um, ungesehen von sich selber, sich selber zuzusehen.

N. VII.

Beylage zum Sendschreiben an Fichte.

(Aus einem Briefe Bardilis vom 3. Febr. 1800.)

Die Wahrheit wurde entweder im Allgemeinen, oder im Einzelnen, oder in Beyden zugleich gesucht. Ein Viertes giebt es nicht. Im Allgemeinen suchten Sie Pythagoras, Platon, die Stoiker, Leibnitz. Hat einer unter diesen, wie ich von dem Stoiker Chrysipp noch am ehesten glauben möchte, es vollends bis zu einer eigentlichen Logik („zur Erkenntniß des Denkens, als Denkens,") gebracht, so hat es auch wenigstens Einer von Ihnen schon vollkommen zu einer Philosophie gebracht, (welche Vernunftwissenschaft ist). Parallelisiren läßt sich demnach der rationale Idealismus mit manchem Ausdruck, oder Lehrsatz, dieser Männer, insoweit sich dieser Ausdruck, oder Lehrsatz beym

Vorübergehen des Allgemeinen vor ihrem Bewußtseyn in lichten Augenblicken des Denkens als Denkens bildete. Ihre Tendenz war mehr als bloße Tendenz — Es kam zu Manifestationen, die der Eine von Ihnen passender, der Andere weniger passend sinnlich antitypirte (ausdrückte), je nachdem es um den Stoff stand, aus dem Er gemacht war.

Im Einzelnen, oder Besondern, suchten die Wahrheit — Leucipp, Demokrit, Epikur, Franzosen und Britten, kurz! die Sensualisten, die dieses so ganz waren, als man es nur immer seyn kann, ohne alles Verknüpfen in einem Allgemeinen aufzugeben. Individualitäten bis zu Atomen zermalmt leisten dem reinen Epikureismus alles. Es giebt für Ihn keine Logik. Ein Hic und Hic, und Hic, bis auf Myriaden hinaus in Aggregate gebracht, und endlich als ein Plenum das Inane erfüllend, ist sein Bauzeug für das System der Dinge, das eben dadurch aufhört ein System zu seyn, und vielmehr ein κυκεων και αντεμπλοκη, και σκεδασμος, wie es der Stoiker nannte, kurz! ein Mischmasch wird. Dagegen both das Ergreifen des Allgemeinen in seinen Manifestationen am Besondern — dem Pythagoras, Platon, den Stoikern und Leibnitzen, in so weit sie es ergriffen — eine und ebendieselbe Logik für Mensch und Welt, mithin eine ἑνωσις, ταξις, προνοια, wenigstens unter der Weltbeschauung jener Männer dar.

Intellektualisten und Sensualisten hatte Griechenland gehabt; hatte in Jenen dem einzigen und eigentlichen (rationalen) Realismus — sich genähert — in Diesen der spätern — erschöpfend seyn wollenden — Physik präludirt — als ein Völkchen auftrat, das es Allen recht machen wollte, und wirklich den rechten Weg dazu einschlug — den Weg des so genannten gesunden Menschenverstandes nämlich. Dieß waren die Sophisten. Dieser gesunde Verstand, wie Er selbstgefällig sich selber nennt, hat das Eigene, daß Er reif, mithin für Alle beschlagen seyn will, und doch, weil Er für Alle, nämlich in ihrer (eines Jeden) Individualität beschlagen ist, eigentlich in nichts beschlagen, mithin unreif ist. Er mischt das Allgemeine mit dem Besondern künstlich, d. i. nach Maaßgabe der Umstände und eines glücklichen Instinktes, Genie genannt. Er ist allein der skeptischen Narrheit fähig zu glauben: einem jedem Grunde (als Grunde) lasse sich wieder ein Anderer, gleich starker, entgegensetzen, und der Erstere dadurch, als Grund, zernichten, mithin lasse sich das Denken durchs Denken aufheben. Wie ist diese Verkehrtheit in der Menschenwelt, als Menschenwelt, möglich? Nur dadurch, daß man bald die bloße Bedingung zum Grunde, bald den Grund zur Bedingung macht, sich abwechselnd bald der Empirie zum Nachtheil der Spekulation, bald der Spekulation zum Nachtheil der Empirie bedient, kurz! durch eine mehr oder weniger sinnreich angebrach-

te $\mu\varepsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\varepsilon\iota\varsigma$ $\alpha\lambda\lambda o$ $\gamma\varepsilon\nu o\varsigma$, vermöge einer heteronomischen Concrescens der Phantasie und des Denkens ist sie allein möglich. *) Durch diese Disposition des Kopfes kann man alles beweisen und alles widerlegen, mithin im Grunde nichts beweisen. Man kann den Sack zuschnüren, wo man will, hat aber allemahl nichts als Luft darin. Die Sophistik des so genannten gesunden Menschenverstandes ist daher allein etwas Künstliches — in wieferne künstlich ist, was seinen Grund verbirgt. Was aber blos instinktartig **) geschieht, verbirgt seinen Grund. Die wahre Philosophie hingegen ist nichts künstliches. Sie enthüllt den Grund und Boden, und ist menschlich, natürlich, göttlich.

Der Fichtesche Idealismus kontrastirt bloß deswegen so sehr mit dem gemeinen, sogenannten gesunden Menschenverstand, mit dem Er gleichwohl in der Hauptsache einerley Kunstgeschäf-

---

*) Die vollkommenste Amalgamation der Bedingung und des Grundes, Coalition des Buchstabens mit dem Geiste, Concrescens der Phantasie mit dem methodischen Schein des Denkens ist die reine Ichlehre.

Anmerk. des Herausg.

**) Welcher Instinkt dem Sich selbst setzen zum Grunde liegt, wird eine Beleuchtung der Autonomie im nächsten Hefte sichtbar machen.

Anmerk. des Herausg.

te treibt, weil Er 1) das Allgemeine (gegen Kant) wieder als Wahrheit geltend machen, dabey aber doch dasselbe an die palpabelste Individualität, an die Ichheit, absolut anknüpfen will; 2) Weil Er etwas thut, was keinem Griechen je möglich gewesen ist zu thun, indem Er die Philosophie mit einem Faktum und zwar mit einem Faktum ohne ein Thätiges (mit seiner Thathandlung — dem Thun des Thuns —) mit einem Faktum ohne ein Seyn anfängt, mithin gerade die Wissenschaft des Grundes zum Grundlosesten macht. Der Grieche hingegen forderte selbst zur gleichgültigsten und willkührlichsten aller Handlungen zum wenigsten eine rationem probabilem, ευλογος αναλογια. Ich ersuche Sie daher dringendst, meinen Grundriß mit keiner Art von bisherigem Idealismus, und am wenigsten mit dem Fichteschen zu parallelisiren. Ich bin und bleibe Realist im strengsten Sinne des Wortes, ungeachtet ich Fichtes Tendenz unter die genialischen Produkte meines Zeitalters zu zählen und in so ferne zu schätzen nicht aufhören werde. Doch ich bin es gewiß, daß Sie selber den im Menschen bis zum Bewußtseyn durchgebrochenen, mithin in Ihm manifestirten, aber keineswegs von Ihm producirten Rhythmus der ganzen Natur eben so wenig geneigt seyn werden, eine (von der Bedeutung des bloß Subjektiven — und also Willkührlichen nun nicht mehr zu befreyende) Idee zu nennen, als das Kepplersche Gesetz der Himmelskörper, nach welchem sich die Quadrate ihrer Umlaufszeiten, wie

die Cubi ihrer Entfernungen von dem Centralkörper verhalten, eine bloße Idee genannt werden kann.

Aus der Antwort.

So viel weiß ich nun, daß alles Parallelisiren zwischen Ihrer Philosophie und den bisherigen Philosophieen aus meiner Recension Ihres Grundrisses (für die Jenaische A. L. Z.) wegbleiben muß. Ich war lange mit mir selbst uneinig: ob ich jene Recension mit einem Rückblick auf den Skepticismus, Dogmatismus, Empirismus, Rationalismus, Transcendentalismus, und zwar Letztern sowohl nach der Critik als nach der Wissenschaftslehre — oder aber, ob ich dieselbe mit einem Rückblick auf die bisherige Logik, und ihre bisher ganz unbemerkten Mängel und Fehler — anfangen sollte. Nun sehe ich ein, daß der Eine Weg Abweg seyn würde, — daß meine Bekanntschaft mit dem Grundrisse, oder vielmehr mit dem darin aufgestellten rationalen Realismus, noch lange nicht reif genug ist, um aus seinem Standpunkt ihn und die bisherigen Philosophieen durcheinander — und zwar in der Kürze zu erörtern, die in einer Recension nothwendig ist. Auch sehe ich ein, daß die Ankündigung Ihrer Entdeckung von demselben Punkte ausgehen müsse, von dem diese Entdeckung selbst ausgieng, nämlich von dem Grundfehler der bisherigen Logik. Dieser ist einerseits (als vermeyntliche Wahrheit) das Bekannteste, und andererseits (als wahrer Irrthum)

das Unbekannteste — in unsrem dermaligen, sogenannten, Philosophiren. Er enthält alles, worüber die untereinander streitenden Partheyen übereinstimmen, oder vielmehr, nicht streiten, und ausser dem auch das, was keine derselben noch ahnet, und was eben der eigentliche Punkt alles Mißverständnisses ist. Was die Einen unter dem Namen des Transcendentalen, und die Andern theils unter dem Namen des Empirischen, theils des Rationalen, gegen einander zur Sprache gebracht haben, und für das Streitige unter Ihnen anerkennen, verschwindet von selbst, wenn sie auf das Logische — was sie für das unter Ihnen Ausgemachte angenommen haben, als etwas von Ihnen nur auf Einerley Weise Verkanntes — und in der Hauptsache bis itzt Unbekanntes, aufmerksam gemacht werden könnten. Frappirt müssen sie werden, wenn Sie von demjenigen Kampfplatze, auf welchem sie sich herumtummeln, und auf dem kein Friede und kein Heil zu erwarten ist — weggelocket, oder weggeschreckt werden sollen, da sie doch, so lange sie sich auf demselben befinden, nicht wegraisonnirt werden können. Und was könnte sie mehr frappiren, als die Behauptung, daß die Logik, „die seit dem Aristoteles keinen Schritt vor„wärts, aber auch keinen zurück zu thun nöthig hatte" — als Logik noch gar nicht vorhanden war, und daß dasjenige, was sie bisher reine Logik nannten, ein höchstunreines Gewebe der Phantasie aus Widersprüchen gewesen sey; und daß die ganze wahre und ächte Philosophie nicht mehr und nicht we-

niger als eigentliche, reine, Logik sey und seyn könne.

Was mir das Verstehen Ihrer Philosophie am meisten erschwert hat, und noch immer zum Theil erschwert, ist der mir mit den Philosophen und Nichtphilosophen unsrer Zeit bisher gemeinschaftliche Begrif vom Denken unter dem Charakter der bloßen Reflexion und Abstraktion, und die durch den transcendentalen Idealismus, und sein wissendes Handeln und handelndes Wissen, erst recht in Gang gekommene Ansicht der Reflexion selbst als eines bloßen Zurücksehens, und der Abstraktion als eines bloßen Wegsehens. Da ist mir nun das angebliche Philosophische Selbstdenken, unter dem Charakter eines durch meine bloße Selbstthätigkeit bestimmten Zurück- und Wegsehens so geläufig geworden; ich habe mir dasselbe so sehr angewöhnt — daß ich durch das eigentliche Denken, das ich zwar aus ihrem Grundrisse gelernt zu haben glaube, nur erst vermittelst eines allmählichen Abgewöhnens der alten Unform, und Angewöhnens der neuen Form — vor den Rückfällen in das eigentliche Nichtdenken bey meinen Spekulationen werde verwahrt werden können. Es ist mir die letzten Jahre her, seitdem ich mich zur Wissenschaftslehre bekannt habe, zur Fertigkeit geworden, das spekulative Denken als ein reines in sich zurückgehendes Thun anzusehen, und zu treiben; und, damit ich Ihnen, liebster Bardili, alles beichte, ich glaubte sogar schon den Ver-

einigungspunkt zwischen dem transcendentalen Idealismus und dem rationalen Realismus gefunden zu haben, und Fichten darauf aufmerksam machen zu müssen, daß sein reines Ich oder absolutes in sich zurückgehendes Thun, und Ihr Denken als Denken oder A als A in A und durch A — im Wesentlichen nur Eines und Ebendasselbe wären!!! Allein bevor ich in dem unglücklichen Coalitionsversuche weiter fortschritt, hat mich mein guter Genius wieder in die Schule Ihres Grundrisses zurückgeführt, und ich habe mich neuerdings auf das reine Lernen in derselben alles Ernstes beschränkt, durch welches ich endlich meine verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, und die alten transcendentalen Typen endlich durch die neuen rationalistischen aus meinem Kopfe zu verdrängen hoffe. —

Ich habe alle Ursache, bey meinem Spekuliren über Ihre Philosophie zu besorgen, daß ich, anstatt meine bisherige Pseudosophie durch jene zu berichtigen, nicht etwa jene durch diese mißdeute. Ich habe aus Angst vor dieser Klippe mein eignes Bearbeiten Ihrer Philosophie fürs erste wieder eingestellt, und meine Beschäftigung mit derselben aufs Lernen, lautere Empfangen, und Nachdenken im eigentlichsten Verstande eingeschränkt. — — — Auch Fichte wird itzt über dem Grundriß seyn, den ich Ihm dringend ans Herz gelegt habe, den er aber, da Er mir zuletzt schrieb, noch nicht erhalten hatte. Welch ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Voll-

werk seines und Ihres Buchstabens hindurch, bis zur Einheit des Geistes mit Ihnen durchdränge!

Aus einem Schreiben im darauffolgenden Monat.

In der letzten Woche gieng meine Recension des Grundrisses nach Jena ab. Gerne hätte ich länger gewartet, um etwas Besseres liefern zu können. Aber ich fürchtete, es möchten in anderen gelehrten Zeitungen das Buch verschreyende und das Publikum dagegen verstimmende Recensionen der Meinigen zuvorkommen. Es lag mir daran, einstweilen nur zu veranlassen, daß Ihr Buch so bald und von so vielen als möglich gekannt würde: und dieser Zweck soll durch meine Anzeige in jenem Blatte schwerlich verfehlt werden, die übrigens doch das Verdienst der Behutsamkeit haben dürfte, und in welcher ich alles Individuelle meiner Ansicht Ihrer Philosophie — am meisten aber meine Meynungen von der Idealität aller Philosophie überhaupt, und alles, was zwischen uns nicht völlig im Reinen ist, sorgfällig vermieden habe. — — Fichte, dem ich schon ein paarmal über Ihren Grundriß geschrieben, und dem ich die Aphorismen über die Hauptmomente Ihrer Philosophie aus Ihrem Ersten Briefe an mich mitgetheilt habe, hat bis 8. Febr. Ihren Grundriß noch nicht auftreiben können. Ich sehe seinem Urtheile über den Grundriß mit großer Sehnsucht entgegen.

Verbesserungen bis zum Bogen G.

S. 19. Z. 10. v. oben Aristoletischen lies Aristotelischen
— 29. — 10. v. o. deru nendlichen — l. der unendlichen
— 33. — 9. v. u. mmeoire — l. memoire.
— 44. — 1. v. u. von der Gottheit — l. vor der Gottheit.
— 50. — 7. v. o. sich auf — wird sich weggelassen.
— 69. — 14. v. o. nicht als Glaube — wird nicht ausgelassen.
— 72. — 15. v. u. wenn je — l. wenn jene
— 81. — 1. v. o. können — l. kann.
— 83. — 6. v. u. als den gefühlten — l. als der gefühlten.
— 87. — 4. v. o. dann auf — l. dann auch.

Inhalt.

No. I. Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Erste Abtheilung von Baco bis Kant. S. 1.

Einleitung.
1. Baco.
2. Descartes.
3. Spinoza.
4. Leibnitz.
5. Leibnitzwolfische Schule.
6. Locke.
8. Hume.
9. Der teutsche Eklekticismus.

No. II. Was heißt philosophiren? was war es und was soll es seyn? S. 66.

No. III. Vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre. S. 90.

No. IV. Was ist das Denken, als Denken? S. 100.

No. V. Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß u. s. w. in der Erlanger Litt. Zeitung. S. 114.

No. VI. Ideen zu einer Heautogonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, genannt reine Vernunft. S. 135.

No. VII. Beylage zum Sendschreiben an Fichte. S. 155

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard, 1757-1823

Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts

Bd.: 1

Hamburg (1801)

Ph.u. 414-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046706-7